Robert DELIÈGE
Anthropologue belge spécialiste de l'Inde
professeur à l'Université de Louvain.

(1999)

# GANDHI

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**
CHICOUTIMI, QUÉBEC
http://classiques.uqac.ca/






UQAC

# Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : http://jmt-sociologue.uqac.ca/

à partir du texte de :

Robert Deliège

**Gandhi.**

Paris : Les Presses universitaires de France, 1999, 128 pp. Collection “Que sais-je ?, no 3501. Le Point des connaissances actuelles.



Courriel : Robert Deliège : deliegerobert@gmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

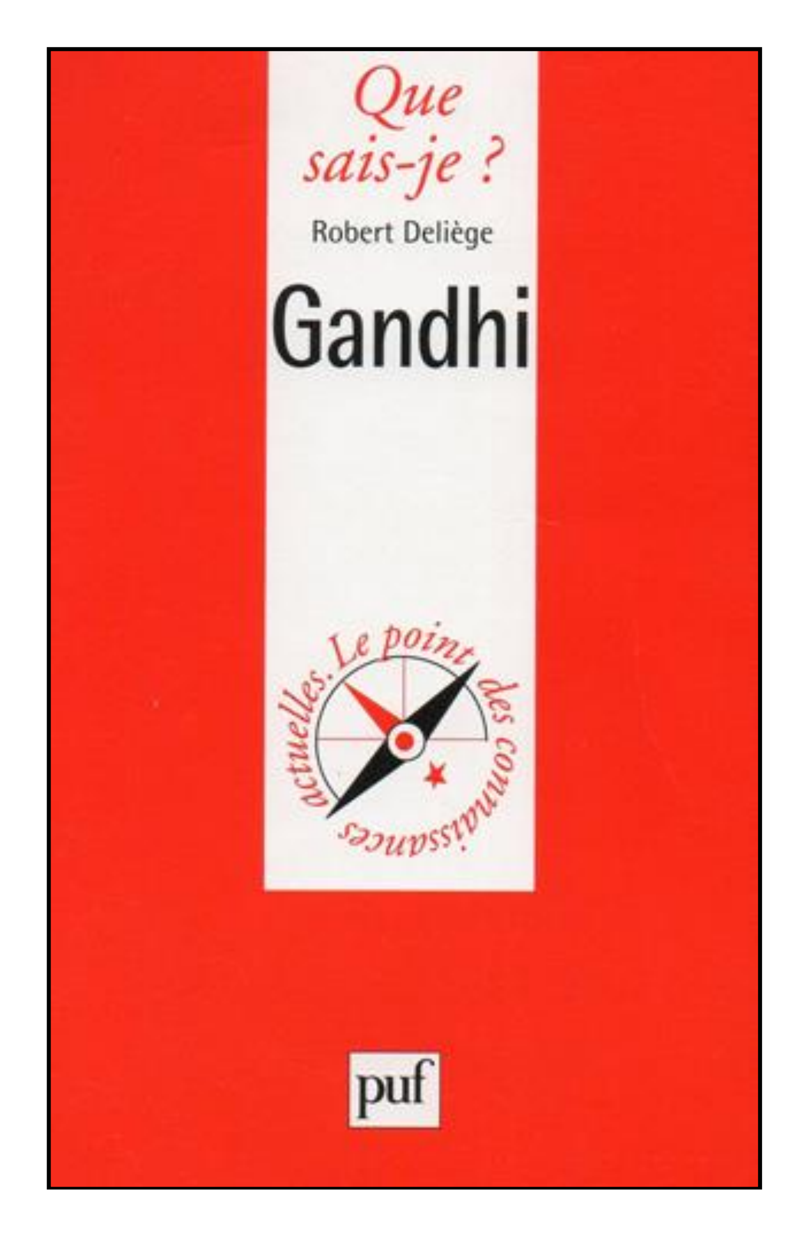
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 29 mars 2020 à Chicoutimi, Québec.



Robert DELIÈGE
Anthropologue belge spécialiste de l'Inde
professeur à l'Université de Louvain.

# GANDHI




Paris : Les Presses universitaires de France, 1999, 128 pp. Collection "Que sais-je ?, no 3501. Le Point des connaissances actuelles.



Mohandas Karamchand Gandhi, en septembre 1931.

Source : Wikipédia, l'encyclopédie libre
Consulté le 28 mars 2020

Du même auteur:

— *The Bhils of Western India: Some Empirical and Theoretical Issues in Anthropology in India*, Delhi, National Publishing House, 1985.

— *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Studia Instituti Anthropos N° 42, Nettetal, Steyler Verlag, 1988.

— *Anthropologie Sociale et Culturelle*, Bruxelles, De Boeck, 1992.

— *Le Systèmes des castes*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je? »,1993.

— *Les Intouchables en Inde : des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995.

— *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin, Coll. Cursus, 1996.

— *The World of the Untouchables : Paraiyars of Tamil Nadu*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

— *The Untouchables in India*, Oxford, Berg, 1999.

**Gandhi**

# Table des matières

**Gandhi**

# Quatrième de couverture

Retour à la table des matières

Présentation de l'éditeur

Cinquante après l'assassinat de Gandhi, ce livre critique fait le point sur sa vie, sa pensée et son influence. La plupart des ouvrages consacrés à Gandhi sont le plus souvent de nature hagiographique. À l'inverse, le point de vue adopté ici n'élude pas les critiques et controverses que la vie du "père de la nation indienne" n'a cessé d'alimenter. Car, ce dernier était autant un homme politique et un réformateur qu'un saint pour le peuple indien. Dans une première partie, on présentera les grandes étapes de sa vie alors que la deuxième expose ses idées religieuses, politiques et économiques, tout en abordant la question de l'intouchabilité. Un regard critique sera posé sur cet homme qui, s'il reste une des grandes figures de ce siècle, aura perdu un peu de son auréole.

Biographie de l'auteur

Robert Deliège, docteur en ethnologie, est professeur à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique).

**Gandhi**

# INTRODUCTION

Retour à la table des matières

Nul n'oserait nier que Gandhi figure au nombre des grandes personnalités ayant marqué le siècle qui s'achève. Avec les années, l'homme s'est transformé en mythe, son histoire en légende. De nombreuses biographies relèvent avant tout de l'hagiographie, d'autres s'adressent directement aux enfants pour leur présenter un homme qui mérite leur admiration alors que le film de David Attenborough a encore renforcé cette tendance à la béatification en touchant des centaines de millions de personnes. Cette quasi-sanctification rend malaisée la tâche de l'historien ou de l'analyste et toute critique a tôt fait de prendre des allures de sacrilège. Lorsqu'un personnage symbolise à ce point des idées aussi généreuses que la défense des pauvres, la non-violence, la compassion et la bonté, il ne peut attirer que de la sympathie sous peine de faire croire que c'est à ces valeurs que l'on veut s'en prendre. Pendant longtemps, seuls des extrémistes, des fanatiques religieux aux marxistes impénitents, osèrent élever des voix discordantes. Pour le reste, Gandhi réussit à faire l'unanimité, à gauche comme à droite. Les raisons de cette admiration sont diverses, sinon parfois confuses. Certains voient en lui un leader de la décolonisation, d'autres un prophète capable de revitaliser spirituellement l'humanité, mais pour beaucoup il est simplement quelqu'un de vraiment remarquable, une incarnation de la sagesse et de la bonté.

Les intellectuels universitaires se sont montrés, dans l'ensemble, nettement moins enthousiastes vis-à-vis de Gandhi dont la personnalité, il faut le reconnaître, diffère beaucoup des modèles auxquels ils se réfèrent habituellement. Il y a finalement peu de place pour les *mahatmas* dans les sciences sociales. En France, tout particulièrement,

cette indifférence, teintée d'un certain mépris, transparaît dans la rareté de travaux universitaires consacrés à Gandhi. Tout en s'adressant à un large public, le présent ouvrage entend combler en partie cette carence. Il ne s'agit certes pas de détruire un mythe, ni même de noircir une image, mais au contraire de considérer Gandhi comme un personnage historique et politique digne d'intérêt. Cela signifie que nous n'entendons pas éluder les polémiques que sa vie et son action n'ont cessé d'alimenter mais, en même temps, nous pensons aussi qu'il faut prendre Gandhi au sérieux et lui prêter l'attention qu'il mérite : autrement dit, Gandhi n'est pas seulement une espèce de saint exotique qu'il est de bon ton d'admirer, mais il est surtout un homme d'action, un réformateur, peut-être même un révolutionnaire et, en tout cas, un penseur. C'est dans cette perspective que nous allons interroger sa vie et son œuvre. Contrairement aux philosophes ou aux réformateurs religieux traditionnels, dont certains furent d'ailleurs ses maîtres à penser, Gandhi s'est lancé dans l'action politique et sociale. En d'autres termes, il a tâché de mettre lui-même sa pensée en pratique. S'il cessa vite de briguer des responsabilités politiques officielles, il n'en fut pas moins un leader du mouvement de décolonisation et entendait être jugé davantage sur ses actes que sur sa pensée.

De surcroît, la pensée gandhienne touche à tous les domaines de la vie et Gandhi peut alors être considéré à la fois comme théologien, réformateur social, philosophe, sociologue, politologue et, pourquoi pas ?, économiste puisque son but final était de transformer la société et ses modes de production. De la santé à l'alimentation, il n'est pas un domaine qui le laissa indifférent et il écrivit sur tous ces sujets des textes qui prennent parfois le ton du précepte.

L'influence réelle de Gandhi a toujours été bien moins grande que son prestige. Lui-même ne réussit pas vraiment à mettre en pratique ce qu'il prêchait et s'il devait être jugé sur ses actes, ainsi qu'il le souhaitait, le bilan de sa vie serait plutôt mitigé. En vérité, s'il a inspiré des milliers d'hommes, y compris parmi les plus illustres, rares sont ceux qui ont véritablement tâché de mettre en pratique tous les aspects de sa pensée. Ceux qui s'y sont essayés, tel Lanza del Vasto, n'ont pas véritablement entraîné les foules derrière eux et souvent leur mouvement s'est essoufflé après la disparition de leur charisme. L'Inde indépendante ne s'y est pas trompée. Jamais elle n'envisagea sérieusement d'appliquer le programme de celui qu'elle considéra néanmoins comme le « père de la

nation ». Elle transforma Gandhi en mythe historique, véritable conscience nationale. Toutes les villes eurent droit à leur statue et à leur rue « Mahatma Gandhi ». Il n'est pas une gare, pas une école, pas une administration dont les murs ne soient ornés d'un de ses portraits. Gandhi est la référence préférée des discours officiels. Les hommes politiques continuent à se réclamer de son autorité, particulièrement quand l'opposition est forte. Au cours des dernières décennies, toutefois, les voix critiques se sont faites de plus en plus nombreuses. Parmi les castes inférieures et les intouchables notamment, on ne se cache plus pour rejeter avec virulence son héritage. D'une manière plus générale, la voie économique que l'Inde a choisie aujourd'hui s'éloigne de plus en plus de l'orthodoxie gandhienne. De même, l'irrémédiable érosion du parti du Congrès a quelque peu ébranlé son image officielle.

Cependant, l'évanescence de son influence en Inde ne signifie pas que l'étude de la pensée gandhienne ait perdu tout intérêt. En premier lieu, il nous faut constater que Gandhi n'est pas simplement un leader indien ; il n'est même pas sûr que la non-violence ait été un fondement spécifique de la civilisation indienne. Mais, par bien des aspects, le message gandhien est universel. Au fil des ans, Gandhi est peut-être même devenu un peu moins indien et un peu plus universel. Ils sont d'ailleurs nombreux en Occident, des écologistes à Vaclav Havel, à se référer à lui. La non-violence, le végétarisme, les « médecines douces », la lutte contre l'exclusion et bien d'autres thèmes chers à Gandhi ont gardé toute leur actualité aujourd'hui. De surcroît, on peut se demander si le modèle libéral de développement sur lequel l'Inde s'est engagée au cours de ces dernières années ne va pas entraîner divers types de réactions dont une renaissance gandhienne.

Il ne faut d'ailleurs pas se fier aux apparences. Si Gandhi a revêtu des habits traditionnels, au propre comme au figuré, il est bel et bien un homme moderne du XXe siècle et la tradition à laquelle il aime se référer est, pour une bonne part, le fruit de sa propre pensée. On verra d'ailleurs comment il sut utiliser les moyens modernes de communication pour la faire connaître et rendre public ses moindres faits et gestes. Au cours des pages qui suivent, nous tâcherons de mettre l'accent sur cet aspect de la vie de Gandhi et notamment d'accorder une importance particulière aux débats et polémiques qu'elle n'a pas manqué d'occasionner. Toutefois, avant d'en arriver à un examen

critique de sa pensée, il nous faut présenter, aussi clairement que possible, les grandes étapes de sa vie.

**Gandhi**

# Première partie

## LA VIE DE GANDHI

Retour à la table des matières

**Gandhi**

Première partie : la vie de Gandhi

# Chapitre I

# Les premières années (1869-1915)

Retour à la table des matières

Lorsqu'il affirmait « ma vie est mon message », Gandhi signifiait que son action était le reflet de sa pensée et il entendait être jugé sur des actes plutôt que sur des mots. Au cours des deux premiers chapitres, nous nous proposons de relater chronologiquement les événements majeurs qui marquèrent sa vie.

La première période de la vie de Gandhi vit ce jeune homme, qui aime se décrire comme assez quelconque, émigrer d'une province de l'ouest de l'Inde à Londres pour s'embarquer ensuite vers l'Afrique du sud où il deviendra un *mahatma*, c'est-à-dire une « grande âme ». Lorsqu'il revint s'installer définitivement en Inde, au début de l'année 1915, il était auréolé d'un immense prestige et sa pensée avait atteint sa maturité. C'est dire l'importance de ces premières années.

## *I. — Les premières années*

Celles-ci nous sont connues à travers l'autobiographie, un document remarquable que Gandhi publia en 1922 et qui témoigne bien de sa volonté de ne laisser, à nul autre que lui, le soin de nous renseigner sur cette période cruciale de sa vie. À l'époque où il écrit ses souvenirs d'enfance, Gandhi est au faîte de sa gloire. Il est auréolé d'un prestige

extraordinaire et c'est un euphémisme de dire que les masses le considèrent comme un saint. Sa réputation dépassait d'ailleurs les frontières de l'Inde puisque Romain Rolland avait publié, quelques années plus tôt, une biographie, tout aussi remarquable d'ailleurs, quoique pour d'autres raisons, qui fut très vite traduite en de nombreuses langues. Gandhi était alors un personnage public qui entendait mener des millions d'Indiens sur une voie, à vrai dire une « vie », nouvelle et il était parfaitement conscient de cette mission au moment où il entreprit de rédiger son autobiographie. C'est même probablement pour cette raison qu'il l'écrivit. Il voulait transmettre un message. Les événements qu'il relate de mémoire sont très anciens et on peut douter de leur précision historique. En tout cas, ils nous parlent autant du leader des années 1920 que de l'enfant qui vécut, bien des années auparavant, dans ce coin reculé du Gujarat. Ceci est d'autant plus vrai qu'à cette époque, son action connaissait un certain ralentissement ; l'autonomie politique (*swaraj*) qu'il avait promise aux masses indiennes était restée lettre morte et le mouvement d'action qu'il avait lancé avait plutôt dégénéré, si bien qu'il était urgent de redorer un blason politique quelque peu terni.

Gandhi aime souligner combien il était couard, un peu veule et, somme toute, assez quelconque ; il entend ainsi faire savoir qu'il ne faut pas être un héros de naissance pour le suivre sur la voie de la « vérité ». Nous pouvons cependant penser que le jeune homme qui s'embarque pour l'Angleterre n'avait rien d'un être insipide.

Porbandar, une petite ville portuaire de l'ouest du Gujarat, voit naître Mohandas Karamchand Gandhi le 2 octobre 1869.

**1. L'enfance**. — On a beaucoup épilogué sur le milieu dans lequel Gandhi passa les premières années de sa vie. Il fait peu de doutes qu'il s'agit d'un milieu assez traditionnel, une Inde profonde où vivent notamment des communautés jaïns. Comme le bouddhisme, le jaïnisme naquit en Inde au Ve siècle avant Jésus-Christ, mais les deux "religions" connurent des fortunes très diverses : alors que le bouddhisme disparut de l'Inde pour se répandre dans toute l'Asie, le rayonnement du jaïnisme se confina à quelques communautés de l'ouest et du sud de l'Inde. Cependant le jaïnisme est surtout connu pour sa doctrine de la non-violence, l'*ahimsa* qui exerça une certaine influence sur l'hindouisme.

Gandhi et sa famille ne sont pas des jaïns, mais ils appartiennent à la caste des Modh Bania, c'est-à-dire des marchands. Ces derniers sont en contact étroit avec les communautés jaïns car elles sont, elles aussi, spécialisées dans le commerce et l'usure, ce qui ne leur confère pas une réputation excellente.

Nous reviendrons plus tard sur le jaïnisme et l'influence qu'il a pu exercer sur le jeune Mohandas. Dans les premières années de sa vie, en tout cas, ce ne sont pas ces préoccupations religieuses qui le marquèrent. Son grand-père avait été *dewan* du raja local. On pourrait traduire *dewan* par Premier Ministre s'il n'y avait là le risque de donner à cette fonction une importance qu'elle n'avait pas vraiment puisque l'État était petit et peu peuplé, à savoir 72.0000 habitants en 1871. Karamchand, le père de Gandhi, fut également *dewan* de Porbandar avant d'occuper ces fonctions dans deux autres États princiers de taille similaire.

Une partie de l'Inde coloniale n'était pas administrée directement par les Britanniques, mais par des princes qui régnaient sans véritablement gouverner. Ces 550 États princiers variaient considérablement par la taille et la richesse. Ceux dans lesquels vécurent les Gandhi étaient petits, le milieu traditionnel. Le père de Gandhi épousa deux femmes qui lui donnèrent chacune une fille avant de décéder. Sa troisième épouse s'avéra stérile et il se remaria alors même qu'elle était encore vivante. La quatrième épouse, Putlibai, n'avait pas vingt ans lorsqu'elle épousa Karamchand. Elle lui donna quatre enfants entre 1862 et 1869. Mohandas fut le quatrième et dernier enfant de la famille. De ses demi-sœurs, on ne sait pas grand-chose.

La maison familiale était grande et spacieuse, mais elle était occupée par les quatre frères de Karamchand et leur famille. Tous ces détails nous disent combien le milieu était traditionnel, ce qui ne signifie toutefois pas qu'il fût passéiste puisque la famille n'hésita pas à envoyer le jeune garçon étudier à l'étranger. L'enfance de Gandhi fut particulièrement heureuse ; en tant que plus jeune fils, il était choyé par les siens [1], ainsi qu'il en va dans toutes les familles indiennes. Rien de très remarquable ne vint d'ailleurs marquer ces premières années. Les Gandhi étaient aisés, mais pas très riches. Rien dans cette enfance ne prédisposait le jeune garçon à un avenir aussi brillant, on oserait dire

[1] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, London, Century, 1997, p. 6.

fabuleux. Il semble même qu'il ne fut pas un élève particulièrement doué, même s'il lui arriva de gagner des prix et des bourses d'études [2]. Sans être un élève hors du commun, Gandhi fut sans doute moins terne qu'il ne voulut le laisser paraître en écrivant son autobiographie. De même, l'insistance sur la couardise que l'on retrouve dans l'*Autobiographie* est typique de ces vies de saints, notamment en Inde, qui font contraster une enfance quelconque avec un destin prestigieux.

Après l'école primaire, Gandhi suivit les cours de l'*Alfred High School* de Rajkot, la ville où son père occupait de nouvelles fonctions. Gandhi avait été élevé en gujarati et il éprouva des difficultés à suivre l'enseignement secondaire qui se faisait en anglais.

L'adolescence de Gandhi fut marquée par deux événements importants : son mariage et la mort prématurée de son père. À l'âge de 13 ans, en 1882, ses parents le marièrent à une jeune fille de son âge, Kasturbai, la fille d'un marchand local. Sa jeune épouse était illettrée et le resta tout au long de sa vie. Ce sont des enfants, sans aucune expérience de la vie, qui furent ainsi unis l'un à l'autre et, plus tard, Gandhi dénonça cette pratique ancestrale du mariage précoce. Bien que son mariage lui fît manquer les examens, il put continuer de fréquenter les cours l'année suivante.

L'*Autobiographie* nous trace de sa découverte de la sexualité un portrait ambigu. D'une part, Gandhi se déclare jaloux et imprégné de désir charnel. Mais en même temps, la sexualité est associée, chez lui, à une espèce de perte d'énergie, de détournement des buts essentiels de la vie et elle s'accompagnera toujours d'un certain sentiment de culpabilité. Cette ambivalence est particulièrement frappante lorsque Gandhi réalisa qu'au moment où son père rendait son dernier souffle, il était en train de faire l'amour à sa jeune femme : le sentiment de honte qu'il ressentit alors ne le quitta plus de toute sa vie. Comme les saints et les prophètes, Gandhi considéra la femme et la sexualité comme une entrave à la concentration spirituelle, une « passion animale [3] » dont il

[2] M. K. Gandhi, *An Autobiography or the Story of my Experiments with Truth*, Harmondsworth, Penguin, 1982 (1927), p. 29.

[3] *Ibid.*, p. 44.

faut se libérer et, très vite, il allait tendre vers la chasteté entendue comme maîtrise de soi [4].

Gandhi ne s'attarde pas sur les conséquences financières de la mort de son père mais celle-ci n'améliora guère la situation familiale. Le jeune homme fut envoyé à Ahmedabad pour poursuivre ses études : ce fut un désastre et il n'y resta qu'un semestre. Un ami de la famille leur conseilla alors d'envoyer Mohandas en Angleterre afin d'y étudier le droit en vue de décrocher ensuite un poste particulièrement lucratif.

**2. Les années à Londres**. — Gandhi fut tout de suite enthousiaste à l'idée de partir en Angleterre. On a sans doute tendance à sous-évaluer l'importance de cette décision. À l'époque, les études universitaires étaient réservées à quelques privilégiés, mais partir à Londres est véritablement une aubaine formidable, réservée à une élite, et qui devait assurer au jeune homme un avenir aussi brillant que lucratif. Le frère aîné de Gandhi, Lakshmidas, était pleinement conscient de ces avantages et il accepta d'aider son jeune frère, une aide qui, à ses yeux, était avant tout un investissement dont toute la famille devait profiter. La mère était plus réticente ; jamais un Modh Bania n'avait étudié à l'étranger et, comme beaucoup de ses compatriotes, elle craignait que son fils n'y contracte des habitudes honteuses. Elle n'accepta finalement de le voir partir qu'à la condition qu'il abjure la viande, les femmes et l'alcool, ce que le jeune homme fit solennellement en présence d'un moine jaïn.

Avant son départ, Gandhi dut encore affronter l'aréopage de sa caste qui interdisait à ses membres tout voyage à l'étranger. Gandhi tint tête au *sheth*, le chef de la caste, et il fut donc excommunié. La détermination du jeune homme trahit sa force de caractère et ses ambitions. Il était, écrit-il, littéralement « possédé [5] » par l'idée de s'en aller étudier à Londres et semblait prêt à tout pour assouvir cette soif : il dut laisser derrière lui sa femme qui venait de mettre au monde Harilal, leur premier fils. Pour financer le voyage, son frère fut contraint d'emprunter de l'argent et dut, lui aussi, subir l'ostracisme des siens.

4 E. Erikson, *La vérité de Gândhî : les origines de la non-violence*, Paris, Flammarion, p. 108.

5 M. K. Gandhi, *op. cit.*, p. 50.

Le renoncement à la chair, aux femmes et au vin témoigne également de la détermination sans bornes du jeune Gandhi.

Le 4 septembre 1888, il s'embarqua pour Southampton, un peu gauche dans ses habits européens, n'osant se mêler à la société des passagers, incapable d'utiliser une fourchette et, préférant s'isoler dans sa cabine, il se nourrit des fruits et sucreries qu'il a emmenés avec lui. Il n'a pas vingt ans et entend profiter au maximum de sa nouvelle vie. C'est dans ce but que, durant les premiers mois de son séjour à Londres, il s'appliqua à devenir un *gentleman*, suivit des cours d'élocution, de danse, de français et de musique. Cette frivolité ne dura guère. D'ailleurs, le jeune Gandhi ne négligea pas ses études de Droit, à propos desquelles il ne nous dit pourtant presque rien, mais elles ne semblent pas lui avoir posé de sérieux problèmes ; ceci en dit long sur ses capacités intrinsèques puisqu'en dépit d'une formation initiale assez sommaire et d'un manque patent de culture générale, il réussit toutes les épreuves, y compris les examens de latin pour devenir membre du barreau londonien, dans l'*Inner Temple*, en 1891.

Comme il arrive souvent, les années passées à l'étranger furent aussi une manière de découvrir sa propre culture. Alors qu'en Inde, il s'était mis en tête de manger de la viande pour devenir aussi fort et grand que les Britanniques, c'est à Londres qu'il découvrit les vertus du végétarisme et commença à s'intéresser à la nourriture, une préoccupation qui ne le quittera plus. Il lut de nombreux ouvrages vantant les mérites de l'alimentation végétarienne et fonda même un « club végétarien » dans le quartier de Bayswater où il demeurait. C'est en Angleterre également qu'il découvrit l'hindouisme lorsque des amis théosophistes l'interrogèrent sur la *Bhagavad Gita* qu'il n'avait jamais lue. Pour combler cette lacune, il décida de se joindre à eux dans un groupe de lecture et fut tout de suite impressionné par la profondeur de ce texte qu'il considéra toujours comme le livre le plus fondamental qui soit. Plus tard, en effet, il fera de la *Gita* sa lecture quotidienne, pour y puiser la force spirituelle nécessaire à son action. C'est donc en fréquentant les théosophistes qu'il commença à s'intéresser à l'hindouisme et surtout à considérer que, contrairement à l'image qu'en donnaient les missionnaires, la religion de l'Inde n'était ni méprisable ni primitive.

Dans l'*Autobiographie*, Gandhi accorde une importance cruciale à cette découverte du végétarisme et de la religion. Cependant, il ne s'agit

que d'un aspect des transformations qui s'opérèrent en lui. En effet, même s'il a tendance à minimiser son occidentalisation, il n'en reste pas moins vrai que Gandhi acquit en Europe une expérience hors du commun : il devint juriste, apprit l'anglais, évolua dans une société cosmopolite, et se cultiva. En le lisant, on est aussi frappé par sa bonne intégration à la société anglaise. On ne trouve nulle trace de discrimination à l'égard du jeune Indien [6] qui soupçonne même une vieille dame de vouloir le marier à une jeune anglaise. Londres est alors la capitale du monde et on peut imaginer le fossé qui la sépare de Porbandar. Gandhi, qui a reçu une éducation indienne traditionnelle, est donc plongé dans un univers nouveau, moderne et dynamique. Même s'il ne cessa, par la suite, d'invoquer la tradition indienne, il n'en resta pas moins un personnage éminemment moderne et il fut, sans doute, avant tout un réformateur, c'est-à-dire un homme du XXe siècle. D'ailleurs, on ne peut renoncer à certaines choses si on ne les a pas préalablement connues et appréciées.

**3. Les espoirs déçus**. — Le retour en Inde, le 12 juin 1891, ne matérialisa pas toutes les espérances qu'un séjour aussi prometteur avait dû faire naître. Une brève expérience d'avocat à la Haute Cour de Bombay s'avéra désastreuse, une école lui refusa un poste de professeur d'anglais et Gandhi se résigna à retourner à Rajkot où l'attendait sa femme qui, peu de temps après, donna naissance à leur second fils. Gandhi est officiellement réadmis dans la caste. Son frère aîné, Lakshmidas, qui travaillait lui aussi pour le Raja, espérait prendre la succession du père et devenir *dewan*, mais il connut quelques difficultés et fut accusé de mauvaise gestion par l'agent politique britannique, Charles Ollivant. Gandhi avait rencontré ce dernier en Angleterre et, tout naturellement, il sollicita une entrevue afin de plaider la cause de son frère. Mais Ollivant se montra hautain et froid et refusa d'entendre Gandhi, allant jusqu'à le faire éjecter de son bureau. Gandhi est ulcéré, il envisage même de porter plainte, mais ses proches lui rappelèrent combien ce genre d'humiliation était fréquent.

La Dada Abdullah & Co, dont le siège est à Porbandar, est engagée dans un conflit commercial avec une autre compagnie indienne

6 J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 25.

d'Afrique du sud. Les enjeux financiers sont considérables et Gandhi se vit proposer de défendre les intérêts de Dada Abdullah en Afrique du Sud. Tous ses frais sur place seront pris en charge et il recevra en outre £ 105 d'honoraires. Ces conditions n'étaient pas particulièrement intéressantes, néanmoins Gandhi les accepta. Il laissa donc femme et enfants derrière lui et, le 19 avril 1893, il s'embarqua pour la province du Natal. Son séjour en Afrique du Sud devait durer plus une année. Il y demeurera pourtant jusqu'en 1915.

## II. — L'Afrique du Sud

Retour à la table des matières

Ce long séjour en Afrique du Sud transforma radicalement le jeune Gandhi. Peu de temps après son arrivée, alors qu'il fait route vers Prétoria, un blanc le jette brutalement hors de la voiture de 1re classe dans laquelle il avait pris place, en gare de Pietermaritzburg ; il n'est alors qu'un jeune avocat, naïf, timide et qui n'a guère connu de succès professionnels. Cette nouvelle expérience humiliante marqua le début d'une nouvelle vie et, très vite, le jeune homme se transforma en figure charismatique. Sa réputation traversa les frontières et lorsque, bien plus tard, il rejoindra le mouvement nationaliste indien, il sera auréolé d'un prestige extraordinaire et qualifié de *mahatma* ou « grande âme ». C'est en Afrique du Sud qu'il découvrit tous les principes qui guidèrent le reste de sa vie. Ces longs séjours à l'étranger lui donnèrent une perspective originale sur sa propre société, il devint ce que Judith Brown appelle un *critical outsider*, c'est-à-dire un homme qui, vivant en marge, est doté d'une force créatrice[7].

Bien qu'il prît une valeur symbolique, l'épisode de la gare de Pietermaritzburg traduit assez mal la position des Indiens dans la région. En réalité, les relations entre Blancs et Indiens s'étaient considérablement gâtées, à partir des années 1870, en raison de l'arrivée d'une nouvelle classe d'immigrants indiens que l'on appelle les « *Passenger Indians* » parce qu'ils voyageaient dans une classe de

[7] J. Brown, « The making of a Critical Outsider », In *Gandhi and South Africa : Principles and Politics*, dirs, J. Brown & M. Prozesky, Pietermaritzburg, University of Natal Press, p. 23

luxe à bord des paquebots qui les amenaient en Afrique. C'étaient des marchands, souvent originaires du Gujarat, comme Gandhi, et leur position économique au sein de la communauté sud-africaine devint très vite enviable. Cette prospérité suscita de vives craintes chez les Blancs qui entendaient y mettre des limites et leurs sentiments prirent une tournure agressive [8]. Dans la province du Natal, en particulier, il y avait à l'époque 43.000 Indiens pour seulement 40.000 Blancs et ceux-ci sentirent que leur hégémonie risquait d'être mise en péril par ceux qu'ils appelaient les « Arabes » et qui monopolisaient une bonne partie du commerce.

L'action de Gandhi en faveur de ses compatriotes en Afrique du Sud n'est donc pas une simple lutte contre l'oppression. Elle comprend déjà une certaine ambiguïté et une coloration nationaliste que l'on retrouvera par la suite. Comme le note l'écrivain V. S. Naipaul, il est, par exemple, remarquable de constater que sur les 250 pages consacrées à l'Afrique du Sud dans l'*Autobiographie*, pratiquement pas un mot ne concerne les Noirs de ce pays [9]. C'est comme s'ils n'existaient pas ! Le problème de l'Afrique du Sud est réduit à une lutte pour la reconnaissance de l'égalité entre Blancs et Indiens. Ce qui motive alors Gandhi, ce n'est pas tant la justice sociale en tant que telle que les droits de ses compatriotes au sein de la société sud-africaine.

On peut distinguer deux grands moments dans la vie de Gandhi au sud de l'Afrique. Dans un premier temps, le jeune avocat va se mettre au service de ses compatriotes et lutter pour qu'ils jouissent de droits semblables à ceux des Blancs. Au fur et à mesure de ces combats, Gandhi va de plus en plus privilégier la transformation personnelle et s'appliquer à transformer radicalement sa propre vie, ce sera ce qu'il appelle sa recherche de la vérité : c'est ainsi que d'activiste il devint une espèce de « saint ».

**1. L'activiste indien**. — Il est très difficile de comprendre ce qui a pu transformer aussi radicalement le jeune avocat peu de temps après

[8] B. Guest, « Indians in Natal and Southern Africa in the 1890's », In *Gandhi and South Africa : Principles and Politics*, dirs, J. Brown & M. Prozesky, Pietermaritzburg, University of Natal Press, pp. 17-18.

[9] V. S. Naipaul, *India : a Wounded Civilization*, Harmondsworth, Penguin, p. 100.

son arrivée sur le sol africain, mais Gandhi ne se contenta pas de régler le conflit qui opposait la *Dada Abdullah & Co* à une entreprise rivale. Très vite, il devint un militant de la cause des Indiens d'Afrique du sud. Il insista, comme on le sait, pour que leur soit reconnu le droit de voyager en première classe et lui-même brava coups et brimades afin d'être autorisé à l'intérieur des diligences. Déjà alors, il paya de sa personne pour faire valoir ses idées. À ce moment, se sont les droits et la fierté de ses compatriotes qui constituent sa préoccupation principale. Il est vrai qu'à cette époque, il a déjà découvert le végétarisme comme philosophie alimentaire et il poursuit en même temps sa quête spirituelle, notamment en multipliant les lectures religieuses. Mais cet itinéraire philosophico-spirituel ne se matérialisait pas encore dans son action publique. Sa quête était sans doute encore incertaine et hésitante.

Les premières années en Afrique du sud virent pourtant l'émergence d'un leader nationaliste. C'est bien là la première métamorphose de Gandhi. Elle est d'autant plus importante qu'il restera nationaliste tout au long de sa vie ; son humanisme ne se départira jamais de cet attachement profond à l'Inde et aux Indiens. Dans certaines circonstances il apparaîtra même comme un leader « hindou » et c'est d'ailleurs ainsi que le qualifiait Mohamed Ali Jinnah, le leader des musulmans de l'Inde. En d'autres termes, l'universalisme gandhien ne rejettera jamais les différences nationales et religieuses. S'il prôna la compréhension entre les peuples et les communautés religieuses, il ne lutta pas pour l'élimination des frontières entre celles-ci. En cela, il différa d'autres réformateurs religieux hindous comme, par exemple, Sri Narayana Guru, dont la pensée tenait dans la formule « Une religion, une caste, un dieu [10] ».

Gandhi fut toujours sensible aux symboles et notamment à son habillement. Ainsi, cette transformation du jeune avocat londonien en leader nationaliste se traduisit, sur le plan vestimentaire, sinon par l'abandon du costume trois pièces qu'il continua de porter, du moins par l'adoption d'un turban qui devait marquer son indianité, et cela à la grande déception de Dada Abdullah qui lui signifia que seuls les serviteurs de restaurant s'habillaient de la sorte. Mais avec Gandhi, le vêtement devint une expression cruciale de l'indianité, comme il sera

[10] R. Deliège, *Le Système des castes*, Paris, PUF, 1993, p. 100.

plus tard un reflet du renoncement [11]. Au magistrat qui l'enjoignit de retirer son turban à la Cour, Gandhi rétorqua que cette demande est humiliante pour un Indien et cet épisode lui fit prendre conscience de la force symbolique de tels actes. Il traduit également la volonté de Gandhi de faire reconnaître l'égalité civique des Indiens tout en préservant leur identité culturelle : il ne pouvait, en effet, ignorer que tout Anglais est supposé se découvrir dans un prétoire mais, poussé par ses amis, il voulut faire admettre la spécificité culturelle des Indiens. On voit donc bien qu'il recherche une égalité dans la différence et la préservation de cette identité indienne restera un élément crucial de son action à venir.

Les Blancs ne manquèrent d'ailleurs pas de lui rappeler sa nature de *coolie* et son inscription au barreau, à la *Law Society*, ne fut pas chose aisée ; il était le premier Indien à faire cette demande et il dut affronter une espèce de sabotage qui fut finalement surmonté. Le contraste est grand entre l'expérience sud-africaine et la vie qu'il a menée préalablement en Angleterre. Alors qu'à Londres il semble n'avoir pas eu à souffrir de discriminations, les choses furent bien différentes ici, en Afrique du sud, et Gandhi eut du mal à admettre de ne pas être considéré l'égal des Blancs et des Anglais. Si la critique de la civilisation occidentale se fit de plus en plus virulente, au cours des décennies qui suivirent, Gandhi est marqué par son attachement à l'Empire britannique : en 1909 et 1914, par exemple, il affirmait encore solennellement son allégeance à l'empire britannique [12] et c'est également ce sentiment de loyauté envers l'Empire qui le conduisit à s'engager comme brancardier de l'armée britannique lors de la Guerre des Boers et de la Première Guerre mondiale.

Parallèlement, Gandhi développa ses talents d'activiste et de communicateur. En effet, il ne se contenta pas de mener des actions, souvent hautement symboliques, mais il ne se priva pas de les faire connaître et il utilisa pour cela divers moyens, dont bien entendu la presse. Une fois encore, nous voyons que Gandhi est une figure

[11] E. Tarlo, *Clothing Matters : Dress and Identity in India*, London, Hurst, 1996, p. 67

[12] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 7.

moderne et sa critique radicale du machinisme ne l'empêcha jamais d'utiliser des moyens modernes de communication.

En 1893, il se lança dans une campagne contre l'*Indian Franchise Bill*, un projet de loi qui entend empêcher un Indien d'être élu à l'Assemblée législative du Natal. Une fois votée, cette loi aurait rendu négligeable l'influence politique des Indiens et la communauté indienne demanda à Gandhi de prolonger son séjour en Afrique du Sud afin de mener la lutte contre ces mesures discriminatoires. Les qualités exceptionnelles d'organisation de Gandhi ne manquent d'éclater au grand jour : des télégrammes furent envoyés aux autorités politiques afin que le vote du projet soit reporté, une pétition fut lancée qui recueillit dix mille signatures et fut imprimée, pour diffusion, à mille exemplaires. La presse indienne et sud-africaine fut informée du mouvement et le *Times* de Londres donna un écho favorable aux revendications indiennes. Gandhi ne manqua d'ailleurs pas une occasion de s'exprimer dans la presse et, en quelques mois, il devint une figure en vue de la scène sud-africaine ; cédant à l'insistance de la communauté indienne, il accepta de prolonger son séjour en Afrique du sud, non sans avoir négocié les conditions matérielles de son séjour [13]. Une maison cossue est achetée, pour lui et sa famille, dans la baie de Durban.

Une des premières tâches qui s'imposait à la communauté indienne était de se doter d'une structure d'action. C'est ainsi que Gandhi fonda le *Natal Indian Congress*, une association sœur du *National Congress* qui se développait en Inde. Une des idées fortes de Gandhi était de réunir tous les Indiens. Il n'est pas inutile de rappeler que son principal bailleur de fond, Dada Abdullah, était une figure importante de la communauté locale mais que, de surcroît, il était musulman. Le *Congress* ambitionnait de rassembler toutes les communautés indiennes, quelles que soient leur religion, leur caste ou leur langue. Gandhi ne parviendra cependant pas à abolir toutes ces différences et n'éliminera pas toutes les tensions qui séparent ces diverses composantes. En 1908, il fut même battu par des musulmans qui l'accusaient de trahison [14].

[13] M. K. Gandhi, *An Autobiography ...*, , p. 139 & pp. 142-3.
[14] J. Brown, *Gandhi : Prisonner of Hope*, p. 49.

Entretemps, Gandhi s'appliqua à donner une dimension nettement plus sociale aux luttes du Congrès, notamment en s'intéressant à la question des *indentured labourers*, ces travailleurs contractuels dont le statut ressemblait à celui des serfs. C'est ainsi que Gandhi soutint juridiquement un travailleur tamil, nommé Balasundaram, qui avait été battu par son maître. La Cour accepta le transfert de Balasundaram vers un autre maître. Ce succès parvint très vite aux oreilles de tous les *indentured labourers*, ce qui eut pour effet d'accroître considérablement le prestige de Gandhi au sein des classes populaires. En 1894, le gouvernement tenta d'imposer une taxe de £25 aux ex-*indentured labourers* et, une fois encore, Gandhi mena le combat pour la suppression de cette injuste mesure : grâce à cette action, la taxe fut réduite à £3.

**2. Le voyage en Inde.** — Après trois années passées en Afrique du sud, Gandhi décida de rentrer six mois en Inde, notamment en vue d'aller chercher sa femme et ses enfants. Par bien des aspects, ce voyage revêt une importance particulière car, à partir de ce moment, Gandhi cessera de dissocier sa vie publique de sa vie privée et, comme on le verra, il orientera sa pensée et son action vers un nouveau modèle de vie et de société. Gandhi s'imposa très vite comme *le* représentant des Indiens en Afrique du sud et il mit à profit ce séjour en Inde pour renforcer cette position, rencontrer les principaux leaders du mouvement nationaliste, notamment Tilak, Gokhale, Bhandarkar, et se faire connaître du peuple indien. Durant la traversée qui le mena à Calcutta, il apprit des rudiments de Tamil et de Telugu, deux langues majeures du sud de l'Inde, ce qui nous montre qu'il avait des ambitions que l'on pourrait qualifier de « politiques », au sens large du terme. On peut en tout cas penser qu'il a déjà pris une certaine envergure et qu'il n'entendait pas s'arrêter en si bon chemin.

Peu de temps après son arrivée en Inde, il accorde une interview au journal *The Pioneer*, d'Allahabad et publie un pamphlet à propos de la situation des Indiens en Afrique du sud. Ce petit livre, tiré à dix mille exemplaires, fut très vite épuisé si bien qu'un second tirage, de quatre mille exemplaires, sera nécessaire. Il n'est pas inintéressant de noter que ce pamphlet, qui dénonce les discriminations dont sont victimes les Indiens d'Afrique du sud, ne prend nullement en considération le cas des Noirs. L'accueil que Gandhi reçut à Madras fut particulièrement

chaleureux. et traduit bien la popularité dont il jouissait déjà à l'époque. Ce n'est pas non plus un hasard si les leaders du Congrès le reçurent comme un des leurs.

Pendant ce temps, les écrits de Gandhi ont été répercutés dans la presse sud-africaine qui n'apprécie guère leur radicalisme et les considère comme une trahison au pays qui a accueilli leur auteur. Les Indiens sont perçus comme une menace pour les Blancs qui craignent une invasion de l'Afrique du sud par les *coolies*, ce qui risquerait de les minoriser et menacer leur suprématie. Le bateau dans lequel se trouve Gandhi et sa famille n'est d'abord pas autorisé à accoster dans le port de Durban, pour des raisons médicales qui ne sont que des prétextes. En réalité, des agitateurs blancs refusent toute immigration asiatique et ils ont fait de Gandhi un symbole. Lorsque les passagers sont enfin autorisés à débarquer, Gandhi est immédiatement reconnu par la foule qui crie « À mort » ; il est lynché et des voix s'élèvent pour qu'on le pende. Il perdit connaissance et ne dut son salut que grâce à l'intervention courageuse de la femme du commissaire de police. Pour Madame Gandhi et ses enfants, l'arrivée sur le sol africain n'avait vraiment rien de très réjouissant. Kasturbai n'est pourtant pas au bout de ses surprises.

Heureusement la cabale contre son mari ne durera guère. Il n'empêche que la situation poussera Gandhi à reconsidérer les bases de son action et notamment son rapport à la violence. Le deuxième séjour de Gandhi fut celui d'une transformation plus radicale encore. Dorénavant, il voulut donner à son action une dimension beaucoup plus générale, pour ne pas dire universelle.

**3. La naissance d'un *mahatma*.** — Gandhi ne se contenta pas des luttes plutôt juridiques qu'il avait menées jusqu'alors, mais il se mit à réfléchir au sens de son action et de sa vie, pour ne pas dire de *la* vie : l'idée germa en lui qu'on ne pouvait se contenter de luttes ponctuelles. Toute action devait nécessairement conduire à une réflexion plus profonde. Chaque jour lui apportait une confirmation du fossé qui séparait les Blancs de ses compatriotes et Gandhi s'interrogea aussi bien sur les causes de ce fossé que sur les manières de le combler. En Afrique du sud, son action ne cessa de s'alimenter de lectures, philosophiques et spirituelles : il découvrit ainsi des auteurs tels que

Tolstoï, Thoreau ou Ruskin qui allaient influencer considérablement son action. De même, il continua de s'intéresser aux religions et s'instruisit de façon critique. Il est vrai qu'à cette époque il continuait de fréquenter de nombreux Blancs et, nous venons de le voir, il trouva une inspiration nouvelle dans la lecture d'ouvrages de philosophie politique qui n'ont rien d'indien. On peut penser que Gandhi acquit alors une dimension universelle et qu'en devenant un *mahatma*, un saint, il s'inscrivait dans la lignée de grands réformateurs socioreligieux. Il me semble que, plus tard, son retour définitif en Inde fut aussi celui d'un retour à une lutte plus nationaliste et, dès lors, moins universelle. Il renouera alors avec une tradition plus hindoue et perdra peut-être une partie de sa dimension spécifiquement humaniste.

Au fur et à mesure que passaient les années en Afrique du sud, Gandhi entendait de moins en moins se concentrer sur la situation des Indiens en cette région et il aspirait de plus en plus à transformer l'Homme et la société. On peut penser que la présence de sa famille fut essentielle de ce point de vue, même si lui même ne s'attarde guère sur cet élément. Désormais, en effet, Gandhi n'est plus ce jeune avocat célibataire qui peut consacrer tout son temps à la politique, mais il doit enfin assumer ses responsabilités conjugales et parentales. La question des rapports entre homme et femme de même que celle de la sexualité ou de l'éducation des enfants furent au cœur même de ses préoccupations nouvelles. Il se mit ainsi à considérer que l'on ne peut prêcher ce que l'on ne vit pas. L'expérience devient, pour lui, la source de la connaissance. C'est à ce moment enfin qu'il s'opposa à la stratégie politique courante selon laquelle la fin justifie les moyens. Selon lui, les moyens sont bien plus essentiels que la fin ; en tout cas, il ne peut y avoir de contradiction entre les deux termes.

Les événements qui marquèrent son retour le conduisirent à réfléchir sur la violence et rejeter cette dernière. Petit à petit, et d'une façon qui n'évite pas toujours le manichéisme, il en vint à concevoir que la source de l'oppression des Indiens, de la violence et de tous les maux réside dans la civilisation occidentale. Sa critique de celle-ci se fit de plus en plus virulente et il en vint à la rejeter en bloc, tout en la contrastant avec une indianité non-violente, créatrice et spirituellement avancée.

Un des premiers choix éducatifs auquel il fut confronté est l'éducation de ses propres enfants. Dans la lignée de ce que nous venons de voir, il rejette l'instruction occidentale et refuse de les inscrire dans

une école européenne. Lui qui n'a guère été un père modèle jusqu'alors décide de les instruire lui-même. Plus tard, son fils aîné lui reprochera amèrement ce choix et il en voudra à son père de ne pas lui avoir donné l'occasion de s'instruire comme lui-même l'avait eue dans sa jeunesse. En attendant, deux autres fils vinrent agrandir la famille. Dans la lignée de bon nombre de réformateurs religieux, il s'engage aussi, chaque jour davantage, sur la voie de l'autosuffisance (*selfhelp*) qui passe bien sûr par la découverte des vertus du travail manuel.

Ainsi, il opère lui-même l'accouchement de son quatrième fils. Celui-ci sera le dernier car, toujours dans la tradition des réformateurs religieux, Gandhi renonça à la sexualité et fit vœu de chasteté pour vivre selon le principe du *brahmacharya*. (célibat). Gandhi affirma que pendant leur longue séparation, il a toujours été fidèle à son épouse Kasturbai [15]. On peut donc légitimement penser qu'il avait pratiqué l'abstinence pendant tout ce temps, mais il nous dit aussi qu'en présence de sa femme son désir sexuel était loin d'être éteint.

Gandhi se mit donc en tête de devenir un *brahmacharya*. Le couple commence par faire chambre à part et Gandhi n'allait se coucher qu'exténué par une journée de dur labeur. En 1906, cependant, il prit formellement et solennellement la résolution de renoncer à toute relation charnelle. Il ne se soucia cependant pas de consulter sa femme avant de prendre sa décision.

Son intérêt pour le végétarisme, on s'en souvient, remonte à son séjour à Londres. En Afrique du sud, il maintint cette préoccupation et expérimenta toutes sortes de régimes. C'est ainsi qu'il considère qu'un régime de fruits et de noix est particulièrement bien adapté à la chasteté. Ici aussi, il s'agit de contrôler ses sens, de tendre vers une maîtrise de soi qui puisse permettre une vie de dévouement au service de la communauté [16].

Impressionné par l'éloge du travail manuel par Ruskin, il se mit à laver ses vêtements lui-même et renonce également aux services du barbier. En 1899, lorsqu'éclate la guerre des Boers, il s'engagea comme infirmier dans l'armée britannique. On peut comprendre cet acte de deux façons : d'une part il s'agit d'une manière de montrer son

[15] M. K. Gandhi, *An Autobiography* ..., p. 194.

[16] E. Erikson, *La Vérité de Gandhi*..., p. 179.

attachement à l'Empire britannique en se mettant au service de son armée [17], mais d'autre part il s'agit aussi de faire acte de courage, d'humilité, d'abnégation. N'oublions pas, en effet, que Gandhi qui fut le premier avocat indien d'Afrique du sud, renonça peu à peu à tous les honneurs. Le voilà donc qui s'engage comme une espèce de brancardier, sans pouvoir ni prestige. Sans doute y a-t-il aussi une dimension symbolique à vouloir soigner ainsi les victimes de la violence. Toujours est-il qu'en Inde, les militants congressistes ne comprirent pas très bien — c'est un euphémisme — l'action de celui-là même qui les avaient convaincus de la souffrance des Indiens en Afrique du sud [18] ; néanmoins le Congrès, réuni à Lahore en 1900, estime que puisque les Britanniques sont devenus maîtres du Transvaal rien ne s'oppose désormais à l'émancipation des Indiens en cette région.

En 1901, Gandhi se rendit une nouvelle fois en Inde. Contre l'avis de sa femme, il décide de ne pas accepter les bijoux et les présents qui lui sont offerts à l'occasion de leur départ. Il pense, en effet, que sa vie doit être un exemple et qu'il ne sert à rien de changer de maître si c'est pour rester l'esclave de ses passions. Comment pourrait-il accepter montres et chaînes en or ? Kasturbai n'est pas d'accord et elle lui fait remarquer qu'une partie de ces cadeaux lui sont destinés et qu'elle peut donc en disposer comme elle l'entend. De plus, non sans ironie, elle s'insurge contre l'idée de transformer « ses garçons » en *saddhus*, c'est-à-dire en « renonçants hindous ». Mais son mari reste implacable.

En Inde, Gandhi doit assister à la conférence annuelle du Congrès qui, cette année-là, se tint à Calcutta. Il y affirme sa personnalité en proposant des cours d'hygiène aux délégués, en boutonnant avec humilité la veste du secrétaire général, ou encore en voyageant ostensiblement en troisième classe du chemin de fer. Il ne considère pas ces actes comme secondaires, mais il veut que sa vie serve de leçon et il ne manquera jamais de rendre publics ses moindres faits et gestes. Sa critique du machinisme ne s'étendit donc pas aux moyens modernes de communication dont il fut un des premiers personnages historiques à faire grand usage.

[17] M. K. Gandhi, *An Autobiography …*, p. 203.

[18] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Delhi, Publications Division of the Government of India, 1951, vol. 1, p. 55.

Il passera une partie de son séjour en compagnie de Gokhale qui était alors une des grandes figures du Congrès, le leader de la tendance modérée. Gokhale souhaitait que Gandhi s'installât à Bombay et se mît au service de son pays. Mais les souvenirs de son échec étaient encore vivaces et Gandhi ne souhaita pas se réinscrire au barreau de la métropole indienne.

Un événement important frappa sa famille lors de son passage à Bombay. À peine étaient-ils installés dans leur nouvelle maison que Manilal, le second fils, alors âgé de 10 ans, fut pris de convulsions. Le docteur fut immédiatement appelé à son chevet. Le diagnostic est sévère : la faiblesse de l'enfant est telle qu'il mourra si on ne le nourrit pas, sur le champ, d'œufs et de poulet. Gandhi refusa de transiger et affirma qu'il est des limites à ne pas franchir, même au péril de sa vie. Il se mit alors à soigner son enfant, notamment en lui donnant des compresses d'eau. La guérison de son fils fut attribuée à la qualité du traitement, ce qui le convainquit encore davantage de la justesse de ses principes et méthodes.

Les douze années qu'il lui reste à passer en Afrique du sud furent cruciales dans l'affirmation de son action publique et de son émancipation personnelle. Quoiqu'il continuât de défendre les intérêts des Indiens, la période qui débuta alors fut aussi celle d'un rapprochement avec les Blancs. Comme nous l'avons dit, il découvrit une importante littérature occidentale, mais il fréquente également des cercles de Blancs, comme par exemple les membres locaux de l'Église méthodiste et, bien sûr, les théosophistes. Nombre de ses proches de l'époque, ainsi d'ailleurs que ses collaborateurs immédiats sont des Britanniques parmi lesquels on trouve une sténo travaillant pour lui à temps plein. Elle n'est pas la seule personne à son service puisqu'il est entouré de quatre secrétaires. En 1904, il étend encore son travail puisqu'il se lance dans la publication d'un journal, *Indian Opinion,* dont il confie l'impression à son ami anglais Albert West. Il faut savoir qu'à partir de ce moment, Gandhi se mit à beaucoup écrire. On peut imaginer qu'il considère déjà sa pensée comme un message : il multiplie les pétitions, les lettres aux journaux et les discours. Il voit dans le lancement de ce journal une tribune nouvelle pour rendre publics ses principes.

La même année, Gandhi franchit un pas supplémentaire dans ce qu'il commence à appeler sa « recherche de la vérité » puisqu'il

acquiert une cinquantaine d'hectares à Phoenix et décide d'y vivre en communauté. Pour Kasturbai, qui n'est jamais consultée dans ce genre de décision, la perspective d'une vie confortable de femme d'avocat à succès s'éloigne de plus en plus [19]. Elle éprouvera du mal à accepter les décisions de son mari qui la mit sans cesse devant le fait accompli et n'hésitera pas à la faire choisir entre ses idées ou la porte. Le domaine de Phoenix avait été acheté par un ami, l'architecte allemand Kallenbach.

La lecture de *Unto this last* avait convaincu Gandhi de la nécessité d'un retour à la campagne [20]. Il baptisa la communauté « Ferme Tolstoï » et de nombreuses personnes vinrent y vivre. Parmi elles, on trouve plusieurs théosophistes végétariens dont les West et les Polak, mais aussi des chrétiens, des musulmans, des parsis et, bien sûr, des hindous. La ferme comprendra une centaine de membres, dont plus de vingt enfants. Les statuts de la ferme sont peu clairs, mais Gandhi en semble bien le maître. C'est lui qui en décide les orientations principales et prend les décisions importantes. Autrement dit, l'organisation dépend largement de son charisme et de son autorité : comme bon nombre des initiatives de Gandhi, elle ne survivra pas à son départ. Madame Polak décrira Gandhi comme le « patriarche » et la lecture des textes de Gandhi laisse peu de doutes quant à l'origine des décisions.

Les règles de la communauté étaient strictes et fixées par Gandhi lui-même. Ses membres, les *schemers*, devaient cultiver eux-mêmes un lopin de terre afin de subvenir à leurs besoins. Toutefois, Gandhi n'abandonna pas sa pratique juridique et, à l'époque, son cabinet d'avocat était particulièrement florissant [21].

La Révolte des Zoulous, en 1906, lui donna une fois encore la possibilité de témoigner de son dévouement et sa loyauté envers l'Empire britannique. Il lança un appel dans l'*Indian Opinion* afin que les Indiens supportent les Britanniques et lui-même organisa un corps d'ambulanciers : « À l'époque, écrit-il, je croyais fermement que

[19] B. R. Nanda, *Gandhi and his Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1985, p. 13

[20] E. Privat, *Vie de Gandhi*, Paris, Denoël, 1957, p. 39.

[21] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 106.

l'Empire britannique existait pour le bien-être du monde [22] ». Il fut alors promu au grade de sergent-major. Nous sommes relativement mal renseignés sur ce qui se passa à la ferme, mais il est néanmoins sûr que Gandhi n'y vivait que sporadiquement et des problèmes entre les membres ne manquèrent pas d'éclore si bien qu'une partie d'entre eux déserta.

Bien qu'il professât le détachement et la pauvreté, l'argent ne fut jamais un problème pour Gandhi qui n'entreprit aucune initiative avec de l'argent emprunté, mais paya tout au comptant. Dès sa période sud-africaine, les dons se mirent à affluer : les Tata lui donnèrent 25.000 roupies et on compta parmi ses autres donataires trois Princes indiens [23]. Son frère aîné, Lakshmidas, n'acceptait pas les choix de vie de Gandhi : il écrivit à ce dernier pour lui reprocher d'avoir négligé ses responsabilités familiales et de n'avoir pas répondu à la confiance placée en lui lorsqu'il fallut faire des sacrifices pour l'envoyer étudier en Angleterre. Gandhi répondit qu'il avait maintenant suivi une autre voie, ce qui le contraignait à rompre les liens qui l'unissaient à son frère. Contrairement à d'autres figures religieuses que l'on pourrait qualifier de saints, la quête spirituelle ne s'accompagnera pas chez lui d'un retrait de toute action publique. C'est sans doute un des traits les plus remarquables de sa vie d'avoir sans cesse veillé à lier étroitement l'une et l'autre : d'une part, on ne peut selon lui dissocier la vie privée de l'action publique et d'autre part la fin ne justifie nullement les moyens. On pourrait même affirmer que l'exemple de la vie personnelle doit valoir comme action publique et que les moyens sont bien plus essentiels que la fin. Durant cette période, il poursuit ses recherches en matière de santé, de nutrition et d'éducation. Il se battit sur tous les fronts et entendit se charger lui-même de l'enseignement des enfants de la communauté. Le succès de ce dernier, selon ses propres aveux, fut mitigé et, de toute façon, son implication fut sans cesse interrompue par ses multiples engagements.

**4. *Satyagraha* et *swaraj*.** —. Deux concepts essentiels vont alors émerger dans sa pensée : celui de *satyagraha* et de *swaraj*. Nous leur

[22] M. K. Gandhi, *An Autobiography …*, p. 287. et J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, p. 63.

[23] J. Brown, *Gandhi : Prisonner of Hope*, p. 54.

donnerons ultérieurement l'attention qu'ils méritent. Contentons-nous ici de situer leur apparition dans la vie et l'action de Gandhi. L'évolution politique de Johannesbourg conduisit à une réflexion sur les méthodes d'action. La lecture du livre de Thoreau, *La Désobéissance civile* [24], le conduisit à imaginer une forme d'action politique qui fût en accord avec ses principes de non-violence. Le 22 août 1906, le journal officiel du gouvernement du Transvaal rendit publiques les nouvelles lois selon lesquelles tous les ressortissants asiatiques devaient se faire connaître des autorités, donner leurs empreintes digitales et obtenir un certificat d'identification [25]. Dans un meeting qui, le 11 septembre, réunit 3.000 Indiens, Gandhi appela à la désobéissance civile et au boycottage de cette loi discriminatoire.

Le mouvement fut conçu comme une forme nouvelle de protestation. Gandhi rejeta le concept de résistance passive car son action n'avait rien de passif. Ce n'est sans doute pas un hasard si celui de désobéissance civile ne le séduisit pas davantage en raison de son origine occidentale. Car, peu à peu, Gandhi se détachait de l'Occident et il finit par forger le concept de *satyagraha*, à savoir, la force (*agraha*) de la vérité (*satya*). En janvier 1908, dans le prolongement de cette action, Gandhi se retrouva pour la première fois en prison [26].

Au début de ce siècle, Gandhi était considéré comme un représentant privilégié des Indiens et c'est à ce titre qu'en 1906, il avait fait un voyage en Angleterre pour y rencontrer d'importantes personnalités politiques dont le Secrétaire d'État aux affaires indiennes, M. Morley, Lord Elgin, ancien Vice-Roi des Indes et le Premier Ministre, Sir Henry Campbell Bannerman. C'est dire s'il est alors un interlocuteur privilégié et le général Ian Smuts, ministre du gouvernement, le fit sortir de prison pour lui proposer un arrangement politique. Si les Indiens acceptaient l'enregistrement volontaire, il abrogerait la loi. Gandhi est aussitôt libéré pour défendre cette étrange proposition devant les siens qui ne manquent pas de se demander pourquoi le général n'abroge pas la loi en premier lieu. Les réponses de Gandhi sont vagues, mais il reste inébranlable et encourage

[24] H. D. Thoreau, *La désobéissance civile*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1992.

[25] D. Dalton, *Gandhi : Nonviolent Power in Action*, New-York, Columbia University Press, 1993, p. 13.

[26] L. Fischer, *La vie de Mahatma Gandhi*, Paris, Belfond, 1983, p. 79.

l'enregistrement volontaire, en dépit des accusations de trahison et de corruption dont il fait l'objet de la part des *satyagrahi* [27]. La loi ne fut pas abrogée et Gandhi s'estimera trahi même si on peut s'interroger sur sa naïveté. Smuts, quant à lui, nia avoir jamais promis une quelconque abrogation [28].

La lutte reprit donc de plus belle. Le 16 août 1908, Gandhi et deux mille Indiens décidèrent de brûler publiquement leur certificat. En octobre, Gandhi est condamné à une amende de £25 ou deux mois de travaux forcés. Il se dit le plus heureux des hommes de pouvoir choisir la seconde possibilité. Il fait peu de doutes que l'emprisonnement augmentait grandement son prestige et son autorité morale. Il refusa même de payer une caution pour se rendre au chevet de sa femme qui était tombée malade, car, lui écrivit-il, il avait « tout sacrifié pour la lutte satyagraha [29] ».

En 1909, Gandhi retourna une nouvelle fois en Grande-Bretagne afin de participer aux négociations sur l'unification de l'Afrique du sud. Cette mission s'acheva dans la désillusion et sur le paquebot qui le ramenait en Afrique du sud, il rédigea un ouvrage qui marque un tournant dans sa pensée : *Hind Swaraj* [30] peut même être considéré comme une véritable synthèse de sa pensée politique. Bien que rédigé à la hâte, il s'agit d'un document étonnant qui traduit une radicalisation certaine du jeune Gandhi et marque une rupture avec le passé. Le titre même de l'ouvrage, que l'on pourrait traduire par *Le pouvoir hindou* ou encore *L'autonomie, l'autodétermination de l'Inde*, est symptomatique de cette politisation. Gandhi veut aussi réagir contre la tentation terroriste qui anime de jeunes nationalistes indiens, particulièrement ceux qu'il a rencontrés à Londres [31]. Mais on peut penser que s'il prend la peine de proposer une vision « alternative » aux extrémistes, c'est

[27] B. R. Nanda, *Gandhi : sa vie, ses idées, son action politique en Afrique du sud et en Inde*, Verviers, Marabout, 1958, p. 71.

[28] J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, p. 45 et D. G. Telunkdar, *Mahatma …*, vol. 1, p. 93.

[29] D. G. Telunkdar, Mahatma …, vol. 1, p. 97.

[30] M. K Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1909).

[31] A. J. Parel, « The Origins of Hind Swaraj », In *Gandhi and South Africa : Principles and Politics*, dirs, J. Brown & M. Prozesky, Pietermaritzburg, University of Natal Press, p. 43

que lui-même s'est radicalisé et *Hind Swaraj* est avant tout une critique acerbe de la civilisation occidentale.

Jusqu'alors, il ne s'était pas aventuré sur une telle voie. Il a découvert le végétarisme par le biais des théosophistes, a forgé sa pensée par la lecture d'auteurs occidentaux, vit avec des blancs et aspire à l'égalité des Indiens et des Anglais au sein de l'Empire britannique. La publication de ce livre franchit un pas supplémentaire : Gandhi a trouvé la cause du mal, de la violence et de l'injustice. C'est la civilisation occidentale, qualifiée de satanique [32], et la modernité. Plus positivement, Gandhi met en avant la tradition indienne de non-violence, de renoncement et de force intérieure.

En d'autres termes, ce texte marque aussi la redécouverte de l'Inde et ce n'est pas un hasard si, quelques années plus tard, il retournera dans son pays. *Hind Swaraj* sera très vite interdit en Inde et on peut considérer ce texte comme fondamental en raison du fait qu'il pose un véritable programme pour la libération de l'Inde. Gandhi y affirma notamment une idée particulièrement forte dans l'histoire de la décolonisation, à savoir que cela ne sert à rien de chasser les Anglais s'il s'agit uniquement de changer de maître [33]. À partir de ce moment, Gandhi ne se contenta plus de mener des combats sporadiques, mais il lutta pour l'avènement d'une société nouvelle.

Il passa encore quelques années en Afrique du sud où il poursuivit le combat contre les discriminations dont les Indiens étaient victimes. Cependant, l'orientation même de cette lutte, la substitution d'un modèle indien de non-violence à la corruption et à la violence de l'Occident, rendait en quelque sorte inéluctable le retour en Inde. Le déclenchement de la Première Guerre mondiale fut, pour Gandhi, la dernière occasion de manifester son loyalisme à l'égard de l'Empire [34] puisque, en juillet 1914, il s'engagea comme ambulancier dans l'armée britannique. L'expérience, qui lui valut pas mal de critiques, tournera court en raison d'une pleurésie.

Si Gandhi ne nous a pas vraiment éclairés sur les raisons qui le poussèrent à rentrer en Inde, on peut donc penser qu'il s'agissait de

32 Lassier, Suzanne, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 47.

33 M. K Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, p. 28.

34 S. Sofri, *Gandhi et l'Inde*, Firenze, Casterman/Giunti, 1996, p. 77.

l'aboutissement naturel de son itinéraire intellectuel et spirituel. C'est, en quelque sorte, en Inde que se trouvait l'espoir de salut pour l'humanité et Gandhi allait dès lors se consacrer à libérer son pays du joug britannique et des méfaits de l'occident. Son retour n'est cependant pas une retraite, Gandhi n'avait alors que 46 ans et il entendait finir ses jours en Inde pour y servir sa « terre natale » (*motherland*).

**Gandhi**

Première partie : la vie de Gandhi

# Chapitre II

## La lutte pour l'indépendance (1915-1948)

Retour à la table des matières

Le retour de Gandhi en Inde est sans nul doute un événement crucial de l'histoire de ce pays. Très vite, il fut connu sous le nom de *mahatma*, la grande âme, ainsi que le prix Nobel de littérature, Rabrindanath Tagore l'avait baptisé. Cependant, Gandhi n'entendait pas se réfugier dans une retraite religieuse mais, au contraire, lutter pour la libération de son pays, que ce soit du *British Raj* ou de l'emprise de l'Occident.

Le rôle que Gandhi joua dans cette libération fut à la fois essentiel et limité. Ainsi que nous allons le voir, il ne fallut pas beaucoup de temps pour que Gandhi insuffle une vigueur nouvelle au mouvement nationaliste et c'est lui qui transforma le Congrès en un immense mouvement populaire. Néanmoins il n'est pas inutile de rappeler que Gandhi fut avant tout un leader charismatique, qui n'occupa pratiquement aucune responsabilité officielle. Son autorité et son influence étaient donc liées à sa popularité, à l'emprise qu'il avait sur les masses et les médias. Les leaders du Congrès durent souvent se soumettre à ce pouvoir, mais ils surent aussi, en certaines occasions, utiliser ce dernier, voire même le canaliser. Considérer Gandhi comme le libérateur de l'Inde ne peut s'entendre que dans un sens symbolique et le rôle de Nehru fut peut-être plus déterminant. Néanmoins, on ne doit pas non plus sous-estimer l'action de Gandhi et surtout la fécondité de ses méthodes qui devaient changer radicalement l'orientation du mouvement.

## I. — Le mouvement nationaliste

Retour à la table des matières

Au moment où Gandhi rentre en Inde, le mouvement nationaliste indien a déjà une longue histoire et il se trouve à la croisée des chemins. Au sein du Congrès, en effet, deux tendances s'affrontent, les modérés dont Gokhale est la figure de proue et les extrémistes inspirés par le radicalisme de Nal Gangadhar Tilak. Hormis le fait que ces deux personnalités appartiennent à la caste des Brahmanes Chitpavan du Maharashtra, elles n'ont pas grand-chose en commun. Dans les années 1890, Tilak avait puisé dans la *Bhagavad Gita* l'idée que l'homme religieux devait trouver sa voie dans l'action sociale et, en 1893, il transforma en fête religieuse le culte rendu à Ganapati, le dieu-éléphant qui surmonte tous les obstacles. Cette fête devint très vite un moyen d'expression du nationalisme et de propagation d'idées politiques. Cette tendance fut encore accentuée avec la création en 1896, toujours par Tilak, d'une fête annuelle en l'honneur de Shivaji, héros du Maharashtra. Le militantisme allié à un radicalisme non exempt de violence se voyaient ainsi mis en exergue si bien Tilak était devenu une figure majeure de la scène politique marathi [35].

À l'opposé, Gopal Krishna Gokhale s'imposa comme l'avocat des réformes et d'associations défendant l'intérêt des Indiens. Gokhale était membre du parti libéral britannique et fut même accusé d'une certaine « anglophilie » : il prônait l'éducation occidentale, la démocratie parlementaire et voulait avant tout obtenir de la part des Britanniques des réformes qui assurent aux Indiens de plus grandes responsabilités politiques et économiques [36]. Jusqu'en 1905, année où Gokhale fut élu président de l'*Indian National Congress*, ce furent les modérés qui dominaient le mouvement nationaliste. Mais Tilak s'opposa vivement à leur valorisation de l'Occident et, dans la lignée des mouvements hindous de réforme, il glorifie le passé hindou et lance l'idée d'autonomie, le fameux *swaraj*. La partition de la province du Bengale et la réforme des universités introduite par le Vice-Roi Lord Curzon firent encore fermenter le radicalisme et la révolte. En 1905, les

[35] J. Masselos, *Indian Nationalism : An History*, Delhi, Sterling, 1996, p. 101.

[36] C. Jaffrelot, *La Démocratie en Inde : Religion, Caste et Politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 62.

nationalistes lancèrent le premier mouvement *swadeshi*, c'est-à-dire le boycottage des biens étrangers, la promotion de la production nationale et des institutions indigènes d'enseignement.

Même si le boycottage des biens étrangers ne porta guère de fruits, notamment en raison de l'opposition des marchands marwari [37], la radicalisation semblait inéluctable. Des personnalités du Congrès comme Lala Lajpat Rai avaient été arrêtées et les efforts réformistes de Gokhale étaient sérieusement hypothéqués. Les modérés eurent beau s'opposer à la désignation de Tilak ou de Rai à la tête du Congrès, ceux-ci devinrent les figures de proue du mouvement, les seuls d'ailleurs qui fussent populaires. Car le Congrès n'était jusque-là qu'une organisation d'intellectuels, dominée par des avocats, des docteurs, des enseignants, des journalistes ou encore des hauts fonctionnaires, et plus rarement des industriels [38]. L'appareil du Congrès était sous le contrôle des modérés. En 1908, Tilak fut arrêté et croupit en prison jusqu'en 1914, Aurobindo quitta le mouvement politique pour se réfugier à Pondicherry alors que Lajpat Rai entreprit un voyage au États-Unis où il demeura durant de longues années.

La nouvelle génération des leaders du Congrès dans laquelle on retrouve le jeune Jawaharlal Nehru, ne se reconnaît pas dans l'opposition entre les modérés et les extrémistes [39]. Néanmoins, c'est vers une action plus radicale que penche leur cœur et Nehru ne manque pas de critiquer la vieille génération, notamment Srinivas Sastri qui le hérisse tout particulièrement [40]. À sa sortie de prison, Tilak réintègre le parti, en dépit de l'opposition des modérés dont deux leaders, Gokhale et Pherozeshah Mehta, moururent en 1916. Une nouvelle personnalité politique émerge alors : il s'agit d'Annie Besant, une théosophiste irlandaise qui relance l'idée d'autonomie, le *Home Rule* et c'est à cet effet qu'elle fonde les *Home Rule Leagues*, des organisations de masse qui voient le jour dès 1915. Leur succès ne se fit pas attendre ; en conséquence, Annie Besant fut interdite de séjour dans plusieurs provinces et, en 1917, elle fut incarcérée.

37 C. Markovits, *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris, Fayard, p. 437.
38 J. Masselos, *op.cit.*, p. 149
39 *Ibid.*, p. 143.
40 J. Nehru, *An Autobiography*, Delhi, Oxford University Press, 1991, p. 22.

Les *Home Rule Leagues* mobilisent des dizaines de milliers de personnes et témoignent de la profonde transformation qui traverse le mouvement nationaliste. Grâce au soutien d'Annie Besant, Tilak est nommé président du Congrès. L'heure est à la radicalisation. S'ils parlent d'autonomie, les nationalistes indiens ne savent pas encore très bien où cela peut les mener et même une personnalité aussi radicale que Tilak, à peine sorti de prison, affirme au début de la Première Guerre mondiale qu'il est « du devoir de chaque Indien, grand ou petit, riche ou pauvre, de soutenir et d'aider le mieux qu'il peut le Gouvernement de Sa Majesté [41] ». Les salles où se tenaient les réunions du Congrès étaient décorées de portraits des souverains britanniques et les autorités, tel Lord Pentland, Gouverneur de Madras, qui assistaient aux assemblées, étaient applaudies par les délégués [42].

## II. — Le retour en Inde

Retour à la table des matières

C'est dans ce contexte que Gandhi revient en Inde : le 9 janvier 1915, il débarque à Bombay où il est accueilli par des leaders nationalistes, dont Gokhale, à l'endroit même où les personnages de haut rang, y compris le Roi ou le Vice-roi, commencent habituellement leur séjour en Inde. Cet honneur révèle le prestige dont jouit déjà Gandhi. Lors des cérémonies et réceptions qui sont organisées les jours suivants, Sir Pherozeshah Mehta rappelle que le pays résonne des exploits, du courage et des qualités morales de Gandhi depuis plusieurs années, si bien qu'il est inutile de le présenter à la foule.

[41] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1, p. 155.

[42] *Ibid.*, p. 156.

**1. Un nouveau radicalisme** —. Ces mondanités ne suffisent pas à voiler les problèmes que posent le retour de Gandhi et surtout sa participation au mouvement nationaliste. Car derrière l'image d'un saint se cache une forte personnalité qui entend avoir son mot à dire dans les affaires du Congrès. Mohamed Ali Jinnah l'apprendra très vite à ses dépens : lors d'une réception organisée par des marchands gujaratis en l'honneur de Gandhi, c'est à Jinnah, orateur éloquent, qu'échoit l'honneur de présenter Gandhi. À peine eut-il prononcé quelques mots que ce dernier l'interrompit en dénonçant son usage de la langue anglaise. Dès ce moment, Jinnah, humilié, se mit à haïr le *mahatma* ce qui ne facilitera pas le contact entre les deux hommes par la suite [43].

Le 6 février 1916, il prononça un discours à l'Université de Bénarès, en présence de nombreuses personnalités, dont le Vice-Roi et Annie Besant. Gandhi reconnaît volontiers que ses propos étaient à la « limite de la grossièreté » et on peut admettre, en effet, qu'ils ne manquent pas de force. Il y dénonce ceux qui parlent de la pauvreté tout en étant parés de bijoux. Il déplore la construction de palais grâce à l'argent des paysans en qui il voit l'avenir du pays. Il ironise sur les avocats, les médecins et les riches propriétaires et affirme très peu se soucier des résolutions du Congrès. C'est le peuple qui l'intéresse et Gandhi, se laissant emporter par son élan, réfléchit de plus en plus à haute voix. Comme souvent, il sait adapter ses mots à son auditoire et il entend ici convaincre un public d'étudiants ce qui le conduit à vanter les mérites de l'anarchisme, c'est-à-dire d'un monde sans *maharaja*, sans vice-roi et sans policier, pour rejeter cependant toute forme de violence [44].

Annie Besant tente de l'interrompre et manque de s'étrangler d'indignation ; les personnalités, offusquées par ses propos, quittent la salle. Le discours s'achève dans une atmosphère des plus houleuses. Des dissensions apparaissent également au sein de la *Société des Serviteurs de l'Inde*, fondée par Gokhale mais dont une partie des membres n'est pas favorable à l'admission de Gandhi et la décision est reportée à un an si bien que Gandhi préféra retirer sa candidature et

[43] D. Rothermund, *Mahatma Gandhi : An Essay in Political Biography*, Delhi, Manohar, 1991, pp. 26-7.

[44] Voir C. Clément, *Gandhi, athlète de la liberté*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 130-5 pour une traduction française de ce discours.

poursuivre ainsi son périple en Inde. Partout il impose son style, ordonne que la table et les chaises soient retirées des chambres où il dort, il interrompt ceux qui chantent sa gloire pour affirmer que c'est le peuple qui mérite l'admiration, il déplore l'usage de l'anglais et des machines. En vérité, Gandhi s'impose comme un leader à part entière et très vite il va faire sentir qu'il n'a pas vraiment besoin du Congrès et des organisations existantes, mais que ce sont ces dernières qui ont besoin de lui. Il use de son charisme pour parler en son nom propre.

Une organisation dominée par des intellectuels qui font précéder leur nom de pandit, docteur, *sir* ou sheikh, ne l'intéresse pas. Gandhi veut se faire le porte-parole du peuple, parler au nom de ce dernier et œuvrer pour lui. Cependant, pour populiste qu'il fût, il ne mit pas véritablement en place des institutions populaires ou démocratiques et jamais il ne se départit d'un certain autoritarisme dans la conduite de ses affaires.

Il n'empêche qu'il apporta au mouvement nationaliste un souffle nouveau, notamment en y impliquant les masses populaires. Jusqu'alors on ne peut pas dire que les dirigeants du Congrès étaient les principales victimes de la colonisation britannique ; les préoccupations élitaires des premiers dirigeants nationalistes traduisaient d'ailleurs bien leurs origines. Gandhi vint leur dévoiler une Inde dont ils se souciaient peu, une Inde de gens pauvres et travailleurs qui n'avaient souvent pas de quoi se nourrir. En second lieu, Gandhi trace une nouvelle voie : il rejette l'occidentalisation comme espoir de salut pour se faire l'apôtre de la culture indienne en laquelle il voit une source de salut et de bonheur.

Proche de Gokhale dont il était l'ami, Gandhi avait sans doute davantage de points communs avec Tilak. Mais il craignait que les méthodes de ce dernier ne conduisissent à la violence. De toute façon, le *mahatma* n'était pas homme à s'inscrire dans de vieilles querelles et il dépassa ces dernières pour imposer son propre style.

**2. L'*ashram*.** —. L'action publique ne pouvant, selon lui, être dissociée de la vie privée, Gandhi entend vivre sa pensée et ses convictions et, avec quelques anciens de Phoenix, il décida de fonder un nouvel *ashram* dans la périphérie d'Ahmedabad au Gujarat. Le *Satyagraha Ashram* est inauguré le 25 mai 1915 et vingt-cinq

personnes — dont treize Tamouls — vinrent y vivre non sans avoir fait vœu de non-violence, de célibat, y compris pour les couples mariés, et de pauvreté. Les membres furent divisés en catégories, les règles étaient strictes et multiples, allant de l'habillement à la nourriture, en passant par l'emploi du temps, le tout étant fixé par Gandhi en personne.

La vie ainsi conçue pour les *ashramites* était pour le moins austère et oscillait entre la prière et les travaux manuels. Les difficultés ne tardèrent pas à voir le jour et une crise sérieuse frappa la communauté au moment où Gandhi voulut y faire entrer un couple d'intouchables : Dudabhai, un enseignant de Bombay, exprimait le désir d'entrer dans l'*ashram* avec sa femme et sa fille Lakshmi. La réponse positive de Gandhi fut lourde de conséquences : le propriétaire du terrain leur interdit l'accès à son puits et surtout les mécènes cessèrent de donner de l'argent à la communauté [45], qui se retrouva très vite sans aucune ressource financière. C'est alors qu'un inconnu fit un don de 13.000 roupies, une somme considérable qui suffisait à assurer la survie de l'ashram pour une année. Le bienfaiteur s'appelait Ambalal Sarabhai, il s'agissait d'un industriel propriétaire d'une usine textile.

L'arrivée de la famille intouchable avait divisé les membres de la communauté. Kasturbai elle-même fit entendre qu'elle n'approuvait pas cette décision et Gandhi lui signifia qu'elle pouvait quitter l'*ashram* si elle ne s'y soumettait pas à ces décisions. Mangalal Gandhi, le neveu, n'était lui non plus pas d'accord et il partit pour six mois à Madras. Plus tard, lorsque les activités politiques éloignaient le *mahatma* pour des périodes de plus en plus longues, c'est Mangalal qui devint la figure dominante de l'*ashram*. La vie de la communauté fut sans cesse traversée de problèmes, notamment des conflits de personnes [46]. Ces difficultés conduisirent à sa dissolution en 1933. Gandhi y avait peu habité, sauf en 1926 lorsqu'il y passa une année entière.

**3. Champaran.** —. Gandhi ne tarda pas à faire valoir son efficacité politique et se placer au-dessus de l'aréopage du Congrès. En 1916, lors de la conférence annuelle du Congrès, qui se tenait à Lucknow, Gandhi fut approché par un simple cultivateur, nommé Rajkumar Shukla, qui

[45] M. K. Gandhi, *An Autobiography...*, p. 359.
[46] J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, p. 199.

l’implora de se rendre au Bihar, dans le district de Champaran, afin d’y voir la terrible condition des travailleurs de l’indigo dont la culture était directement soumise aux aléas de la situation internationale. Gandhi ignorait tout de ce problème et ne se montra guère coopérant, mais Shukla le suivit partout, jusqu’à Ahmedabad, et Gandhi dut se contraindre à lui promettre une visite au Bihar.

Le but de la visite était d’analyser et de comprendre la situation des agriculteurs. La visite de Gandhi souleva un émoi considérable parmi la population ; on se pressa pour venir lui présenter les griefs contre les planteurs. Comme à son habitude, Gandhi ne ménage pas ses mots et dénonce les honoraires particulièrement élevés des avocats indiens qui défendent les agriculteurs. Partout des milliers de gens l’attendent et l’acclament. Les langues de ces paysans, habituellement pusillanimes, se délient, les plaintes affluent par milliers. Très vite les autorités sont concernées par le trouble de l’ordre public et Gandhi fait l’objet d’un arrêté d’expulsion du district [47]. Comme il refuse d’obtempérer, il est arrêté, assigné à résidence puis conduit au tribunal.

La tension dans la région est telle que le magistrat hésite à le condamner et informe le gouvernement provincial qui lui télégraphie l’ordre de relaxer le prisonnier et d’arrêter les poursuites. Jusqu’alors, les autorités britanniques avaient considéré le retour de Gandhi avec bienveillance : il s’était toujours montré loyaliste envers la couronne et prônait la non-violence. Au cours des années, le *mahatma* va cependant se révéler une figure de plus en plus encombrante.

Le cas de Champaran n’est pas représentatif de l’agriculture indienne : la région connaît, en effet, des plantations, ce qui n’est pas si fréquent, et de surcroît les propriétaires sont pour la plupart des Européens, ce qui l’est encore moins. Dans le reste du pays, la tendance est plutôt à la petite exploitation familiale et les grandes exploitations sont assez rares. La mise en présence de planteurs européens et d’une paysannerie indienne constitue une aubaine pour le mouvement nationaliste. La culture de l’indigo, particulièrement ardue, avait connu un sérieux ralentissement en raison de la découverte, en 1897, de

[47] Pour un compte rendu détaillé de ces événements et une analyse historique des relations entre planteurs et paysans, voir l’ouvrage de J. Pouchepadass, *Planteurs et paysans dans l’Inde coloniale : l’indigo du Bihar et le mouvement gandhien du champaran (1917-1918)*, Paris, L’Harmattan, 1986.

l'indigo synthétique dont l'Allemagne est le principal producteur. Cette concurrence fait chuter les prix alors que les surfaces cultivées diminuent et que de nombreux planteurs se reconvertissent. La Première Guerre mondiale relance la demande pour la culture de l'indigo, mais de multiples problèmes viennent entraver ce nouvel essor. Les paysans se plaignent d'avoir dû supporter le poids de la crise.

La région de Champaram avait connu un soulèvement paysan dès 1908 et les nationalistes y avaient été actifs, mais de façon relativement conventionnelle, en tout cas légaliste. La campagne de Champaran fut non seulement la première grande lutte populaire du mouvement nationaliste, mais elle valut à Gandhi une notoriété extraordinaire, dans l'Inde entière. Les journaux répercutèrent, en effet, la nouvelle de son arrestation et le peuple de l'Inde fut ébloui par cet homme, à la fois si simple et si grand, qu'il sent tellement plus proche que les militants d'origine urbaine aisés et hautains ; ce petit homme qui est prêt à aller en prison pour défendre des pauvres paysans s'impose ainsi comme le principal leader du mouvement nationaliste. Un officier britannique écrivit à ses supérieurs, non sans clairvoyance, que les indigènes accordent désormais à Gandhi des pouvoirs extraordinaires [48]. Gandhi est sans doute conscient de vivre un épisode crucial pour le renforcement de son autorité, tant morale que politique. Il fournit d'ailleurs des rapports réguliers de ses activités à la presse et aux autorités [49]. Une fois de plus il va faire ici la preuve de sa redoutable efficacité.

L'influence de Gandhi sur le mouvement sera autant symbolique que réelle, car il ne contrôle pas vraiment la situation. Ainsi il ne put éviter les violences : des bâtiments sont incendiés, des échauffourées éclatent, des menaces sont proférées, des hommes sont agressés [50]. Pour la première fois, des paysans deviennent les acteurs du mouvement nationaliste et Gandhi acquiert une nouvelle légitimité, celle du héros populaire, capable de soulever les masses. Quelle différence avec les autres leaders nationalistes qui, pour se rendre dans les villages de Champaram, avaient emmené leurs serviteurs avec eux [51]. « Nos

48 B. R. Nanda, *Gandhi : sa vie, ses idées, son action politique,* p.107

49 *Ibid.*, p. 109.

50 J. Pouchepadass, *op. cit.*, p. 215 et p. 219.

51 *Ibid.*, p. 233.

contacts avec les masses se limitaient à nos domestiques » commenta Kripalani [52]. L'impact sur la jeune génération de leaders fut particulièrement profond et c'est dans ces circonstances que le jeune Nehru découvrit l'Inde rurale dont il ignorait tout : « Une nouvelle image de l'Inde émergeait en face de moi, nue, affamée, opprimée et misérable » écrira-t-il à propos de cette découverte [53].

La naïveté et le romantisme n'ont pas disparu pour autant. Si les intellectuels du Congrès voient en Rajkumar Shukla, un Brahmane de 42 ans, un être rustre et frustre, celui-ci n'en est pas moins un petit propriétaire aisé et respecté : il possède des terres, des maisons, des buffles et il emploie des travailleurs agricoles. En cela, il ressemble aux autres protagonistes du mouvement qui appartiennent à l'oligarchie villageoise [54]. On ne peut s'empêcher de penser qu'on retrouve là une contradiction endémique au Congrès qui va tenir un langage populiste tout en s'appuyant localement sur des couches conservatrices. En niant les différences sociales, en insistant sur la symbiose entre tous les Indiens, du Maharaja au plus pauvre, Gandhi s'interdisait de mettre en péril l'ordre social [55].

L'action de Gandhi ne visa en tout cas pas à mettre fondamentalement en cause les inégalités locales. On peut même penser qu'elle conduisit à renforcer le pouvoir « des tenanciers de haute caste », alors que les paysans de caste inférieure se retrouvent dans une situation de dépendance totale vis-à-vis de ces derniers [56]. De même ses tentatives, fortement médiatisées, de fonder des écoles dans la région ne furent pas suivies d'effet.

52 *Ibid.*, p. 234.

53 J. Nehru, *An Autobiography*, Delhi, Oxford University Press, 1991, p. 34

54 J. Pouchepadass, *Planteurs et paysans dans l'Inde coloniale*, p. 239.

55 G. Pandey, *The Ascendency of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934 : A Study of Imperfect Mobilization*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 215.

56 *Ibid.*, p. 264.

**4. La grève de l'industrie textile.** —. Vers la moitié du XIXe siècle, de nombreux capitalistes Indiens se lancèrent dans l'industrie textile. Des filatures furent donc implantées un peu partout en Inde jetant les bases de l'industrialisation du pays et de la constitution d'une classe capitaliste indienne [57]. L'industrie textile se développa dans diverses poches, principalement à Bombay, mais aussi Madras, Kanpur et Ahmedabad, la ville la plus proche de l'*ashram*. En février 1918, alors que Gandhi se trouvait à Champaran, les ouvriers des filatures d'Ahmedabad exprimèrent leur mécontentement face à leur salaire et leurs conditions de travail.

Les patrons des usines sont indiens et certains, tel Ambalal Sarabhai, figurent même parmi les bailleurs de fonds de Gandhi. Ce dernier n'en va pas moins soutenir le mouvement et conseiller aux ouvriers d'entrer en grève. De retour à Ahmedabad, il leur fait prêter serment, de façon solennelle, de ne pas abandonner la lutte avant d'avoir obtenu satisfaction et de ne pas avoir recours à la violence. Cette idée de serment, sans cesse rappelée aux grévistes, avait déjà été expérimentée en Afrique du sud.

Au début les ouvriers se montrèrent dociles mais, après deux semaines, l'enthousiasme faiblit ; la participation aux réunions baissait à vue d'œil. On se mit à critiquer Gandhi qui enjoignait aux travailleurs de se montrer inflexibles sans avoir lui-même à souffrir de la situation. Quand les patrons invitèrent les travailleurs à reprendre le travail, Gandhi leur rappela le serment qui les liait. « Gandhi nous donne des leçons, mais c'est nous qui avons faim », ironisèrent les ouvriers [58].

Gandhi les prit au mot et annonça qu'il entamait une grève de la faim jusqu'à ce qu'un accord fût trouvé. C'est la première d'une série de grèves politiques de la faim sur le sol indien. Après trois jours, un accord fut signé et le travail put reprendre. Une fois encore, le prestige de Gandhi sortit renforcé de la situation.

57 D. Rothermund, *An Economic History of India*, Delhi, Manohar, 1988, p. 51

58 D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1, p. 220.

**5. Aux armes !** —. La même année, les autorités britanniques décident de recruter 500.000 Indiens dans l'armée, afin de supporter l'effort de guerre. Lord Chelmsford, le Vice-Roi, demande à Gandhi de lui témoigner son attachement à l'Empire en soutenant l'effort de recrutement et en devenant lui-même agent-recruteur. Gandhi accepte sans hésitation. Dans une lettre écrite au Vice-Roi, il demande que la bonne volonté des Indiens soit récompensée par l'assurance d'un gouvernement responsable (*home rule*). Tilak lui-même est prêt à faire un sacrifice s'il reçoit l'assurance d'un gouvernement autonome pour les Indiens.

Gandhi se mit alors en tournée et demanda aux Indiens de s'enrôler dans l'armée britannique. Il tient alors le plus étonnant des discours : il faut « apprendre à utiliser des armes de la meilleure manière possible afin de ne plus être traités de couards ». À ses amis qui lui reprochent ces paroles pour le moins surprenantes, il répond, de façon tout aussi bizarre, que pour renoncer à la brutalité, il faut d'abord l'expérimenter [59].

En dépit de ses efforts — il affirme ne plus penser qu'à cela — les candidats ne se pressent pas au portillon de l'armée et Gandhi avoue n'avoir recruté personne. Accompagné de Vallahabhai Patel, son « lieutenant », il parcourt la région de Kheda (Gujarat) en affirmant que si chacun des 600 villages fournissait vingt recrues, le district lèverait une armée de 12.000 hommes. La population ne le suit pas dans cette aventure et il souleva même de l'hostilité. Il écrit alors à Annie Besant et à Mohamed Ali Jinnah pour solliciter leur soutien. Faisant flèche de tout bois, il réaffirme l'idée que cette campagne est une occasion inespérée d'apprendre l'usage des armes et qu'un des pires méfaits de l'Empire britannique fut d'avoir désarmé le pays [60].

Son obstination l'isole de la tête du Congrès et il refuse d'ailleurs de participer à la conférence annuelle. C'est alors qu'il tombe malade, probablement d'exhaustion, peut-être aussi de dépit.

59 Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, pp. 230-231.

60 D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1, p. 231.

## *III. — À la tête du Congrès*

Retour à la table des matières

**1. Les Rowlatt Bills et le massacre d'Amritsar** —. L'année 1919 s'inscrit comme une période clé de l'histoire indienne. La population commençait à ressentir les effets de la guerre. Les prix ne cessaient d'augmenter, les grèves se multipliaient, les musulmans, échauffés par des prédicateurs fanatiques, condamnaient l'humiliation de l'Empire ottoman par les Britanniques et les leaders du Congrès regrettaient l'absence de toute mesure de dévolution. Une commission présidée par un juge anglais, Sir Sidney Rowlatt, avait émis des propositions pour mettre fin au mouvement révolutionnaire en Inde : les *Rowlatt Bill* furent votées par le parlement le 18 mars 1919. Elles restreignaient considérablement les libertés civiles puisque la possession de documents séditieux pouvait désormais être punie d'emprisonnement.

Gandhi profita de l'aubaine pour se repositionner à la tête du Congrès. La désobéissance civile semble la seule solution et il commença par vendre son livre *Hind Swaraj* dont on s'arrache les dernières copies. Il publie aussi un petit journal hebdomadaire, *Satyagraha*, qui véhicule sa pensée mais qui n'est pas reconnu officiellement et est donc considéré comme illégal. La police l'arrête brièvement, des manifestations éclatent un peu partout, les actes de violence ne sont pas rares : des bâtiments sont incendiés, des câbles sont coupés, des Anglais sont agressés, des magasins et des maisons pillés. La loi martiale est décrétée à Ahmedabad.

La ville d'Amritsar, dans le Punjab, est également en état insurrectionnel. Le 10 avril 1919, la foule réclame la libération de leaders indépendantistes. La police fait feu et tue plusieurs manifestants. La réaction est tout aussi brutale, plusieurs Anglais sont assassinés, des bâtiments sont brûlés. Les troupes du général Dyer sont appelées en renfort. Le 12 avril, Dyer ordonne à ses troupes de tirer impitoyablement sur une manifestation interdite qui se tient sur la place de Jallianwala Bagh : 379 personnes sont tuées, 200 autres sont blessées.

Craignant l'escalade dans la violence, Gandhi ne tarda pas à proclamer la fin de la désobéissance civile et confessa même que son appel au *satyagraha* avait été une erreur « himalayenne » car la

population n'était pas encore mûre pour une telle maîtrise de soi. Entretemps, le massacre d'Amritsar constitua un tournant dans l'histoire du mouvement nationaliste. Le fossé entre Britanniques et Indiens était devenu infranchissable ; alors que de nombreux soldats punjabi avaient pris part à la Première Guerre mondiale, les événements du mois d'avril montraient qu'il n'y avait aucune reconnaissance pour ce sacrifice. Le massacre d'Amritsar devint un symbole de la lutte de libération et la marche vers l'indépendance inéluctable.

**2. Non-coopération et *Swaraj*.** —. Le Congrès est bien forcé d'admettre le charisme et la popularité de Gandhi. En 1919, les délégués de la Conférence et surtout la foule au dehors crient leur désir de voir Gandhi à la tête du parti [61]. Gandhi avait jusqu'alors refusé de s'impliquer dans le Congrès, mais il se voit maintenant plébiscité de façon telle qu'il n'a plus de rival et qu'il peut imposer ses vues.

Les leaders de Congrès sont loin d'être tous d'accord avec les idées de Gandhi, mais ils ne peuvent s'empêcher d'admirer son style, son efficacité et son ascendance sur les masses. La mort de Tilak en 1920 lui laissa le champ libre et certains considérèrent que la mainmise de Gandhi sur le Congrès a des allures de « coup » [62]. La vieille garde, dont Annie Besant et Lal Lajpat Rai, eut beau tâcher de s'opposer à lui, rien n'y fit ; c'est l'époque où les membres du Congrès changèrent d'apparence : le costume trois pièces fut délaissé au profit de vêtements à la mode indienne, l'alcool et la viande furent bannis. Le filage au rouet est à la mode. L'épicurien Motilal Nehru, le père de Jawaharlal, finira lui-même par se ranger derrière Gandhi.

En 1920, Gandhi entra directement en conflit avec Jinnah pour le contrôle de l'appareil du parti et affirma qu'on ne peut compter sur « la classe des avocats » pour mener le mouvement nationaliste. Une fois encore Jinnah est humilié [63] et la foule, soutenant massivement Gandhi, l'empêche de prendre la parole lors d'une conférence à Nagpur. Plus grand-chose ne le retiendra au sein du Congrès. La stratégie de Gandhi

[61] J. Nehru, *An Autobiography*, p. 30.

[62] M. J. Akbar, *Nehru, the Making of India*, Harmondsworth, Penguin, 1988, p. 136

[63] *Ibid.*, p. 140.

tient plus de celle d'un fin politicien que de celle d'un saint homme détaché de tout. Ses ambitions politiques éclatent au grand jour.

L'idée de lancer un mouvement de non-coopération et de boycottage des biens étrangers, ou mouvement *swadeshi*, est la prochaine étape de l'action gandhienne. Auparavant, il prit le contrôle de deux organes de presse : *Young India*, dont il devint le rédacteur en chef et *Navajivan*, un mensuel en gujarati qu'il s'empresse de rendre hebdomadaire. Ces deux journaux étaient chacun imprimés à 40.000 exemplaires, mais la plupart des articles des Gandhi sont invariablement reproduits dans l'ensemble de la presse indienne.

Dans ses articles, Gandhi vante les mérites de l'industrie artisanale et du filage au rouet. La manière de se vêtir devient un acte de foi nationaliste, dit-il, car si chaque Indien portait des vêtements indigènes, la production locale serait florissante. Emporté par cette idée, Gandhi n'hésita pas à affirmer que tout Indien portant des vêtements étrangers ne pouvait plus être considéré comme un Indien [64].

Tous les membres de Congrès ne souhaitaient pas se lancer dans un mouvement de non-coopération, mais Gandhi leur fit comprendre qu'il n'avait pas besoin de l'aval du parti pour mener à bien ses actions : « Une décision du Congrès, écrit-il, n'empêche nullement un membre d'entreprendre une action contraire » [65]. Le programme de Gandhi est d'ailleurs assez exigeant : il s'agit de renoncer à tout contact avec les autorités britanniques, de ne plus assister aux manifestations officielles, de sevrer tout lien avec les tribunaux et les administrations, de boycotter tous les biens étrangers et d'encourager l'usage du rouet dans chaque maison. La résolution est votée par 1855 voix contre 873.

Si ce programme est suivi dans un esprit de discipline et de sacrifice, promet Gandhi, l'autonomie (*swaraj*) sera atteinte en un an. À cette époque, *swaraj* ne se traduit pas encore par indépendance, mais il apparaît de plus en plus clairement que c'est dans cette direction que l'on se dirige et le discours de Gandhi se radicalise ; il n'est désormais plus question de loyauté envers la couronne britannique. Bien au contraire, le discours devient de plus en plus nationaliste et, par voie de

[64] E. Tarlo, *Clothing Matters : Dress and Identity in India*, London, Hurst, 1996, p. 90.

[65] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2, p. 3.

conséquence, anti-étrangers. Il a perdu ses illusions quant à la capacité des Indiens de devenir des citoyens britanniques à part entière et il affirme que la fin du règne britannique est désormais son objectif final [66].

Dans un discours aux étudiants de l'Université d'Aligarh, il traite le gouvernement de « satanique ». Sur sa lancée, il demande aux étudiants de quitter leurs écoles et universités, même contre l'avis de leurs parents [67]. Pour construire une Inde nouvelle, il n'est pas besoin de diplômes universitaires, qui sont « pires qu'inutiles » [68]. Dans ce même esprit, il fonde à Ahmedabad, l'Université nationale du Gujarat qui doit promouvoir l'étude de la culture asiatique. Il avait déjà exprimé des sentiments anti-occidentaux alors qu'il était encore en Afrique du sud, mais le contrôle qu'il exerce désormais sur le Congrès, lui laisse le champ libre. Ses idées ne font pas l'unanimité et Mohamed Ali Jinnah quitte le Congrès pour se consacrer à la Ligue musulmane. Cette défection qui attirera d'autres musulmans, fut lourde de conséquence. Il serait excessif d'en attribuer toute la responsabilité à Gandhi ; cependant, la personnalité et le style de ce dernier n'ont pas encouragé Jinnah à rester au sein du Congrès. Voici d'ailleurs ce que, à l'époque, il écrivit à Gandhi : « Vos méthodes ont provoqué l'éclatement et la division dans pratiquement chaque institution que vous avec approché… Dans tout le pays, les gens sont désespérés et votre programme extrême a frappé l'imagination de la jeunesse inexpérimentée, des ignorants et des analphabètes. Tout ceci signifie désorganisation complète et chaos [69] ».

Par contre, c'est à cette époque que Gandhi s'attire la sympathie de la famille Nehru et, en particulier, de Jawaharlal. Il est difficile d'imaginer deux hommes plus différents et pourtant, en dépit de divergences profondes, ils resteront toujours proches. Il n'est pas aisé de dire jusqu'à quel point les Nehru prirent les idées de Gandhi au sérieux. Certes, on changea de vêtement et on prôna les vertus d'une

[66] J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, p. 140.

[67] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2., p. 22.

[68] S. N Ganguly, *Tradition, Modernity and Development : a Study in Contemporary Indian Society*, Delhi, McMillan, 1977, p. 111.

[69] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 249.

vie simple, mais jamais on ne fit mine de prendre le programme de Gandhi au pied de la lettre. Il est vrai que sous l'autorité de Gandhi, le Congrès cessait d'être un club de *gentlemen* modérés pour se transformer en un parti populaire puissant, bien structuré, représentant toutes les couches de la société et toutes les régions du pays [70]. Gandhi, plus stratège et politique qu'il ne voulait le faire paraître, peut être considéré comme l'artisan de cette transformation. On peut également penser qu'il joua un rôle fondamental dans le maintien des masses à l'écart du marxisme et du parti communiste : les premières organisations communistes existent en Inde à partir de 1919 mais, en 1921, le Komintern condamne le gandhisme et « dans la mesure même où Gandhi incarnera de plus en plus le combat pour l'Indépendance de l'Inde, les communistes vont être amenés (...) à se couper de la seule cause qui enflamme véritablement les masses indiennes [71] ».

L'année 1921 passa sans la moindre trace, le moindre espoir, de *swaraj*. La non-coopération tourna à l'émeute. À Bombay, la foule se déchaînait alors même que Gandhi y prononçait un discours. Des trams furent brûlés, des magasins de liqueurs dévastés, des policiers tués par des personnes qui scandaient le nom du *mahatma*. En Uttar Pradesh, vingt-deux policiers indiens furent brûlés vifs par une foule en furie. Gandhi se rendit alors compte de son influence néfaste et il décida de mettre fin au mouvement de désobéissance civile. Le prix Nobel de littérature, Rabindranath Tagore, qui avait déjà émis des critiques sérieuses à l'encontre de Gandhi, vit ses craintes se matérialiser. Peu de temps après, Gandhi est arrêté et, le 18 mars 1922, il est condamné à six ans d'incarcération non sans qu'il eût lui-même demandé au juge la plus sévère des peines.

[70] S. Wolpert, *A New History of India*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 301.

[71] V. Graff, *Les Partis communistes indiens*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1974, p. 29.

**3. La traversée du désert.** —. L'enthousiasme qu'avait initié Gandhi se tarit quelque peu. Le Congrès qui était devenu un mouvement populaire, avec quelque deux millions de membres en 1921, n'en conservera qu'un peu plus de cent mille en 1923 [72]. En prison, Gandhi découvrit les vertus du silence. Ce fut aussi l'occasion de s'adonner à la lecture des 150 livres qu'il s'était procurés dont Le *Coran*, le *Ramayana*, la *Bhagavad Gita*, mais aussi des romans.

Des congressistes commencent à contester la politique de boycottage de toutes les institutions britanniques et notamment des conseils législatifs dont les compétences avaient été récemment élargies. Parmi les contestataires, on trouve Motilal Nehru et Vallahabhai Patel qui décident de fonder un parti (le Congrès n'est pas encore un parti) qu'ils nomment le *parti Swaraj*. Les fondateurs de ce parti entendaient ainsi mettre fin à la politique de non-coopération et, en conséquence, ils entrèrent en opposition avec la ligne gandhienne qui prône sa continuation [73]. C'est la confrontation entre *no-changers* et *pro-changers* [74]

En 1924, Gandhi fut libéré préventivement après une opération de l'appendice dans un hôpital de Poona. S'il avait demandé au juge une peine exemplaire, il ne s'opposa pas à sa mise en liberté. Il reprit aussitôt ses activités politiques et refusa de cautionner ceux qu'il appelle les « swarajistes » ; bien au contraire, il maintint intacte sa position antérieure de non-coopération [75], il n'a « pas bougé d'un pouce ». Ce faisant, il se vit minorisé au sein du Congrès ou les dissidents du Swaraj Party gagnèrent tous des postes importants : Das à Calcutta, Patel à Ahmedabad, Rajendra Prasad à Patna, Nehru à Allahabad… Gandhi tâche de reprendre le contrôle du mouvement en proposant que chaque mandataire politique soit obligé de filer une quantité fixe de fil et d'envoyer celle-ci à l'All-India *Khadi* Board sous peine de se voir retirer son mandat et d'être rendu inéligible. Il rappelle de même l'obligation de renoncer à tout emploi officiel. Il réclame aussi

[72] C. Jaffrelot, *La Démocratie en Inde : religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 58.

[73] S. Wolpert, *op. cit.*, p. 308.

[74] S. Bose & A. Jalal, *Modern South Asia : History, Culture, Political Economy*, London, Routledge, 1997, p. 141.

[75] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2., p. 128.

l'obédience des membres du Congrès dont il veut faire ses « soldats » (*sic*) [76]. Le conflit avec les membres du parti swaraj est ouvert. Ces derniers considèrent Gandhi comme un autocrate et ce n'est pas un hasard : les résolutions que Gandhi veut faire voter sont autoritaires, les sanctions sans appel.

La défaite de Gandhi fut cuisante. Même ses proches amis votèrent contre lui, et il se sentit marginalisé au point de pleurer publiquement. Le Vice-roi, Lord Reading, s'étonna de la vitesse avec laquelle Gandhi avait perdu une bonne partie de son influence [77]. En vérité, cette défaite constitue un échec significatif de la politique gandhienne. Le mouvement indépendantiste a choisi la voie du réalisme politique et a renoncé au mélange d'utopie et de naïveté défendu par celui qui fut, dès alors, davantage considéré comme un saint que comme un homme politique au sens strict. Certes, il n'abandonnera pas complètement toute ambition politique, mais il avait néanmoins perdu une occasion unique de devenir le « général » (*sic*) du Congrès et d'imposer ses vues au mouvement nationaliste. Gandhi conserva toutefois une grande autorité morale et tous chercheront son appui avant d'entreprendre une action.

Des ennuis familiaux vinrent s'ajouter à cette défaite politique. Son fils aîné, Harilal, apparaissait saoul en public, fréquentait des « filles », et s'était endetté. Gandhi dut refuser de lui venir en aide. À la même époque, son second fils, Manilal, alors âgé de 35 ans, voulut épouser une musulmane. Gandhi s'opposa violemment à ce mariage qu'il dit contraire au *dharma*, à la religion. Il se justifie par des arguments assez obscurs selon lesquels ce mariage risque de mettre en cause l'unité entre hindous et musulmans et il suggéra que s'il ne se soumettait pas, Manilal perdrait la direction du journal *Indian opinion*. Le jeune homme s'inclina et finit par épouser une jeune fille de vingt ans qui était la fille d'un collaborateur de son père.

[76] *Ibid.*, p. 138.

[77] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 271.

## IV. — La désobéissance civile

Retour à la table des matières

Le jeûne devint une arme politique qui reposait pour une bonne part sur le prestige de son auteur. Dès 1924, il entame une grève de la faim pour protester contre les batailles de rue qui opposent hindous et musulmans. À la fin de l'année et au début de 1925, il profite de la vague de répression qui a frappé le Bengale et surtout le parti *swaraj* pour renouer avec les membres de ce dernier. Il réaffirme l'obligation, pour chacun, de filer 2000 *yards* de fil par mois.

Dans la principauté de Travancore, au sud de l'Inde, une caste semi-intouchable, les Izhavas, menait un combat pour obtenir le droit d'entrée dans le temple local. Il s'agissait d'une lutte exemplaire dont Gandhi ne manqua pas de percevoir la portée. En effet, elle revêtait une importance cruciale quant à l'avenir de l'hindouisme et c'est pourquoi Gandhi s'intéressa de très près au mouvement. Il publia régulièrement des commentaires et conseils dans *Young India* notamment pour rappeler aux manifestants les vertus de la non-violence. Lui-même effectua une brève visite à Travancore, sans toutefois réellement peser sur le mouvement ; néanmoins l'événement est capital car il marque la première action publique de Gandhi contre l'intouchabilité, une lutte qui allait devenir un thème important de son action politique.

En 1926, Gandhi décida de se retirer pour une année dans son *ashram*. S'il a perdu la bataille pour le contrôle du Congrès son prestige auprès des masses reste intact et il joue désormais le rôle d'« éminence grise ». Les Britanniques ne s'y trompent guère et lorsque Lord Irwin est nommé Vice-Roi en 1926, il organise immédiatement une entrevue avec Gandhi. De même lorsque Motilal Nehru veut promouvoir la candidature de son fils à la présidence du Congrès, il fait pression sur le *mahatma*, dont l'autorité morale reste déterminante, afin que ce dernier soutienne Jawaharlal [78].

Des élections sont organisées pendant l'année de silence de Gandhi. Les nationalistes sont divisés et Lala Lajpat Rai quitte le parti swaraj pour fonder sa propre organisation. À cette époque, de plus en plus de querelles opposent hindous et musulmans ; en vérité, la question

78 *Ibid.*, p. 279.

musulmane devint un problème crucial du mouvement nationaliste [79]. Sortant de sa réserve, Gandhi réaffirma l'union entre les deux communautés, mais il continua de considérer l'affiliation religieuse comme essentielle à la constitution de la nation indienne. Cependant, il est relativement ambigu et affirme tantôt que l'appartenance religieuse est première tantôt que c'est au contraire la nationalité qui l'emporte sur la religion.

L'année 1927 voit Gandhi en tournée dans toutes les régions de l'Inde. Partout il s'adresse aux foules et recommande de filer le rouet, une activité qu'il continue de considérer comme indispensable et, en vérité, comme *la* solution à tous les problèmes de l'Inde. Selon lui, filer le coton c'est entrer en communion avec tous les hommes, c'est atteindre la sagesse. Ces vues ne manquent pas de lui attirer les sarcasmes de la presse et des intellectuels, dont Tagore qui se montre assez circonspect quant aux vertus du filage [80]. Dans ses discours à la population ou dans ses articles dans *Young India*, il réaffirme sans cesse ses principes fondamentaux et se prononce sur les questions débattues dans les sphères nationalistes. Dans le sud de l'Inde, par exemple, il prôna l'adoption de l'écriture *devanagari*. S'il ne joue plus qu'un rôle effacé dans l'appareil du Congrès, il continue de s'adresser directement aux masses populaires et renforce ainsi son prestige au sein de la population.

**1. La commission Simon.** —. En décembre 1928, le gouvernement britannique envoie en Inde une commission, présidée par John Simon, en vue de réviser le statut constitutionnel de la colonie tel qu'il avait été fixé par la réforme Montagu-Chelmsford de 1919. Gandhi et le Congrès boycottent les activités de la commission, notamment en raison de l'absence de membre indien en son sein. Des manifestations de protestation sont organisées dans tout le pays. Lors d'une charge de police à Lahore, Lala Lajpat Rai, le lion du Punjab, meurt. Le mouvement nationaliste se trouve à un tournant et les leaders sont divisés entre la demande d'un statut de dominion ou l'indépendance. Consulté à ce propos, Gandhi fait son retour en politique : il préfère le

[79] G. Pandey, *The Construction of Communalism* …, p. 235.

[80] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2., p. 222.

statut de dominion mais il annonça aussi que si celui-ci n'était pas octroyé avant un an, il lancerait une nouvelle campagne de désobéissance civile [81].

Le gouvernement britannique répondit à cet ultimatum en organisant à Londres une Conférence de la table ronde. Le Congrès rappela son exigence d'un statut de dominion immédiat et refusa de participer à la conférence. Mais il faut aussi reconnaître que les membres du Congrès restaient divisés quant à la question de l'indépendance et aucune tendance ne pouvait prétendre s'exprimer au nom de la majorité. Jawaharlal Nehru, qui devient président du Congrès en 1929, estima que la violence ne peut être rejetée *a priori* ; radicalisé par un séjour en Europe et en Russie bolchevique, il se prononça publiquement en faveur de l'indépendance totale, défiant ainsi ouvertement Gandhi [82]. Ce dernier le mit au défi de créer un nouveau parti ce que Jawaharlal n'osa faire [83] ; l'opposition est très vive mais les deux hommes semblent condamnés à s'entendre et d'ailleurs, Gandhi craint l'émergence de leaders tels que Subhas Chandra Bose, plus enclin au radicalisme et à la violence ; il soutient donc Nehru, dont il dit qu'il est « pur comme le cristal », mais il voulait aussi peser à nouveau sur le mouvement nationaliste. Il faut rappeler qu'au début de l'année 1930, la condamnation à six ans de prison arrive à son terme et il a légalement le droit de rejouer un rôle politique actif.

L'*ashram* d'Ahmedabad est la cible de critiques virulentes car Chhaganlal Gandhi, le neveu, est accusé de détournement de fonds. Dans un style très puritain, Gandhi fait savoir aux lecteurs de *Navajivan*, que sa propre épouse, Kasturbai, a gardé pour elle-même quelques centaines de roupies qui avaient été données à l'*ashram*. Gandhi appelle cela un vol mais il se réjouit du repentir sincère de son épouse qui a d'ailleurs rendu l'argent. Gandhi dénonce également la liaison entre une veuve et un homme de l'ashram alors que la chasteté était exigée de tous.

81 V. Mehta, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, New-Haven, Yale University Press, 1977, p. 145.

82 D. Judd, *Jawaharlal Nehru*, London, GPC Books, 1993, p. 17

83 D. Rothermund, *Mahatma Gandhi …*, p. 60.

**2. La marche du sel.** —. Le statut de dominion n'ayant pas été octroyé, une « voix intérieure » annonça au *mahatma* qu'il était temps de lancer un nouveau mouvement de désobéissance civile. On peut penser que, dès ce moment, l'Inde est inexorablement engagée sur la voie de l'Indépendance complète (*purna swaraj*) [84] et Gandhi lui-même est convaincu de l'inéluctabilité de celle-ci [85].

Il adopte une position beaucoup plus radicale et exige la réduction des impôts fonciers et des dépenses militaires. Il s'oppose également à l'interdiction du port d'armes qui frappe la population indienne. Les leaders nationalistes ne sont pas tous enthousiastes à l'idée de suivre Gandhi car ils craignent que ce dernier réitère l'échec de 1921 et beaucoup restent à l'écart.

Il est probable que cette tiédeur n'embarrasse guère Gandhi qui décide seul de l'action à mener. Il y pense même jour et nuit. Dans *Young India*, il avait demandé que soit mis fin à l'impôt frappant le sel. Cette demande, apparemment mineure, fit l'objet de l'action principale du mouvement. Gandhi annonça l'organisation d'une marche pour l'abrogation de la loi sur le sel. L'efficacité et l'originalité de l'action gandhienne éclataient ici au grand jour. Pas un leader du Congrès ne comprend *a priori* pourquoi il faut accorder à une demande aussi futile une importance qu'ils jugent démesurée et déplacée [86].

La manière dont Gandhi planifie cette action est vraiment remarquable. Il décide, en effet, d'organiser une marche de 240 miles qui se terminera à la plage de Dandi où les marcheurs violeront la loi en fabriquant du sel. Tous les détails de la marche sont pris en charge par Gandhi qui fait la démonstration de son sens aigu de ce que l'on appellerait aujourd'hui la « communication ». La marche est véritablement mise en scène et les moindres détails sont orchestrés par Gandhi [87]. Dramatisant l'événement à outrance, il compare la marche vers Dandi à l'entrée de Jésus à Jérusalem et affirme que, comme le Christ, il pourrait lui aussi mourir. Les participants à la marche sont

84 G. Sofri, *Gandhi et l'Inde*, Firenze, Casterman/Giunti, 1996, p. 100

85 D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 3., p.8.

86 J. M. Muller, *Gandhi, l'insurgé : l'épopée de la marche du sel*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 70.

87 J. Brown, *Gandhi : Prisoner of Hope*, p. 236.

triés sur le volet et toutes les communautés sont représentées. La marche est conçue comme une espèce de pèlerinage avec des pauses visant à éduquer les masses. Des communiqués de presse sont émis, jour après jour, et répercutés dans le monde entier. Pendant un mois, toute la vie politique de l'Inde est concentrée sur les marcheurs et l'intensité dramatique est à son comble. Les membres du Congrès, qui n'avaient suivi Gandhi qu'à contre-cœur, se rendent compte de la force symbolique du mouvement. Sans Gandhi, les masses populaires leur seraient inaccessibles [88]. Gandhi s'est à nouveau imposé comme une figure politique de premier plan même si le mouvement de désobéissance n'est peut-être pas aussi suivi que celui de 1920-1922.

Partout en Inde, des gens se mettent à fabriquer illicitement du sel. Le 4 mai 1930, Gandhi est arrêté et mis en prison. La nouvelle de son arrestation provoque immédiatement des mouvements de protestation dans toute l'Inde. Arrêts de travail, marches, fermetures de magasins se succèdent. Soixante mille personnes sont arrêtées et le mouvement touche les jeunes, les femmes et les zones rurales. C'est toute l'Inde qui s'est levée.

Dans sa prison de Poona, le *mahatma* partage une cellule avec Vallahabhai Patel. Sa journée se partage entre des ablutions, des prières, du filage, la lecture des journaux et la réponse à un abondant courrier.

**3. Le pacte Gandhi-Irwin.** —. Le vice-roi des Indes, Lord Irwin, est un homme de dialogue. Le 26 janvier 1931, il fait libérer Gandhi afin d'entamer des pourparlers. Le pays connaissait une crise économique sans précédent : le prix du riz était au plus bas et les paysans étaient au bord de l'insurrection. La libération de Gandhi était donc une manœuvre assez habile qui, de plus, faisait du *mahatma* l'interlocuteur privilégié des Britanniques et laissait sur la touche des personnalités nettement plus radicales telles que S. C. Bose. Les proches du vice-roi ne s'y trompent d'ailleurs pas et conseillent à ce dernier d'adopter une attitude religieuse dans ses négociations avec Gandhi : « Tout est possible pourvu que l'on trouve le juste ton ». Irwin va véritablement manipuler Gandhi : il le traite d'égal à égal, il lui déclare qu'il a attendu la fin de la marche du sel pour l'arrêter alors

[88] *Ibid.*, p.234

qu'il aurait pu le faire immédiatement, il invite la cuisinière de Gandhi, l'anglaise Mirabehn, à venir préparer ses repas au palais, bref Gandhi est traité sur pied d'égalité et ses excentricités prises au sérieux.

Gandhi était persuadé de la bonne foi du vice-roi et les deux hommes commencèrent leurs négociations le 17 février. Après plusieurs jours de discussions, le 5 mars, un pacte est signé qui mettait fin au mouvement de désobéissance civile en échange de vagues promesses d'autonomie. Si Churchill est dégoûté de voir le représentant de la couronne britannique s'entretenir « avec un fakir à demi-nu », les nationalistes indiens écument de rage et le pacte fut considéré comme une trahison abjecte [89]. Churchill a raison de penser que c'est l'avenir de l'Inde qui est en jeu et que la perte de celle-ci réduirait la Grande-Bretagne au rang de puissance mineure, mais il a tort de croire que Irwin a fait un pas dans ce sens. Bien au contraire, on peut penser qu'il en a considérablement retardé l'échéance et les leaders du Congrès, qui fulminent, ne s'y trompent pas. Certains commentateurs affirment qu'il y eut, à l'époque, des manœuvres au sein du comité central du Congrès pour expulser Gandhi du mouvement. Dans son *Autobiographie*, Nehru a démenti l'existence d'un tel complot car Gandhi était incontournable dans la politique indienne, mais il reconnaît qu'on le considérait comme une personnalité « encombrante [90] ».

Les paysans se sentent également trahis par le maintien de taxes. Cependant, il semble que les industriels indiens, qui finançaient les activités du Congrès, aient exercé une pression considérable sur Gandhi afin de mettre fin au mouvement de désobéissance civile et le vice-roi avait eu vent de ces pressions [91]. Au début, certains industriels firent passer leurs produits manufacturés pour du *khadi*, mais les marchands qui importaient les tissus anglais, notamment les Parsis, dénoncèrent le boycottage. En 1932, lorsque Gandhi envisagea une nouvelle campagne de désobéissance civile, les industriels indiens lui firent comprendre qu'il ne faudrait pas compter sur eux pour financer cette campagne [92].

89 D. Rothermund, *Mahatma Gandhi ...*, p. 70.

90 J. Nehru, *An Autobiography*, p. 144.

91 C. Markovits, *Indian Business and National Politics 1931-39 : The Indigenous Capitalist Class and the Rise of the Congress Party*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 77.

92 *Ibid.*, p. 80

Il est également probable que Gandhi ait craint une radicalisation violente d'un mouvement que ses cadres ne contrôlaient qu'imparfaitement [93].

**4. La Conférence de la table ronde.** —. La seconde Conférence de la table ronde se tint à Londres en 1931 et Gandhi se battit pour y être le seul représentant du Congrès. Son arrivée en Europe ne passa pas inaperçue. La presse commente ses moindres faits et gestes, les caricaturistes se déchaînent, des réceptions sont organisées. Les avis sont partagés quant à cette personnalité hors du commun et vont de l'admiration au sarcasme. Nul ne se faisait des illusions quant aux résultats de la conférence. Gandhi lui-même n'y croyait guère, mais il pensait qu'il pourrait peut-être signer un accord personnel avec le Premier Ministre Ramsay MacDonald, un peu comme il l'avait fait avec Lord Irwin. Là aussi il fallut déchanter car le gouvernement anglais était trop instable pour parler d'une seule voix [94]. La Conférence de la table ronde réunit 20 représentants de la Grande-Bretagne, 23 des États princiers et 69 de l'Inde britannique, principalement des propriétaires fonciers, des industriels, des millionnaires et des représentants de minorités [95]. On comprend la position difficile de Gandhi qui est le seul représentant d'un groupe aussi important que le Congrès. C'est dans ce sens que Gandhi entendait être considéré comme le représentant légitime de tous les Indiens et c'est à ce titre qu'il s'exprima, mais les débats s'avérèrent stériles. Il ne s'y trompe pas et les réunions de la conférence sont loin d'être sa seule activité. Il multiplie les interviews, les rencontres et les visites de toutes sortes. Il profita de son passage en Europe pour visiter des ouvrières du Lancashire qui avaient eu à souffrir du boycottage indien de tissus étrangers ; il se rendit ensuite à Paris puis en Suisse où il rencontra son biographe Romain Rolland, prix Nobel de littérature. Les deux hommes avaient correspondu durant de longues années, sans s'être jamais rencontrés. Le lundi, jour de silence de Gandhi, Rolland lui parla durant 90 minutes du déclin moral et social de l'Europe.

93 C. Markovits, dir., *Histoire de l'Inde moderne*, 1480-1950, Paris, Fayard, 1994, p. 451.

94 D. Rothermund, *Mahatma Gandhi ...*, p. 74.

95 Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 308.

Romain Rolland tâcha, sans succès, d'amener Gandhi à renoncer au projet de rencontrer Mussolini. Il fut donc l'hôte officiel de ce dernier à Rome, juste avant de retourner en Inde. Dans la capitale italienne, il déclara à un journaliste que le mouvement de désobéissance civile reprendrait dès son retour en Inde [96]. les autorités britanniques ne l'entendirent pas de cette oreille et, au début de l'année 1932, tous les leaders du Congrès dont Nehru, Patel, Prasad et Gandhi sont arrêtés.

**5. La lutte contre l'intouchabilité.** —. Gandhi se retrouva une nouvelle fois dans la prison de Yeravda. C'est là qu'il revint sur la décision qui avait été prise lors de la conférence de Londres de garantir un électorat séparé pour les intouchables de l'Inde. C'est Ambedkar, lui-même un intouchable, qui avait été l'artisan de cette réforme. Gandhi affirma qu'il était prêt à mourir pour empêcher une telle mesure qui, selon lui, divisait les hindous. Il écrivit au gouvernement britannique pour que ce dernier revienne sur cette décision mais il n'obtint qu'un refus et décida alors d'entreprendre une grève de la faim pour que soit rejetée l'idée d'un électorat séparé en faveur des intouchables.

Les autorités du Congrès sont perplexes et Bose, qui ne mâche plus ses mots, dénonça cette décision qu'il qualifia d'irrationnelle. Nehru lui-même désapprouve le jeûne, mais Gandhi se montre inflexible. Seul Ambedkar peut le sauver en renonçant à l'élection de mandataires intouchables par les seuls intouchables (électorat séparé). Ainsi que nous le verrons ci-dessous, Ambedkar est furieux car il est rendu responsable de la vie et de la mort de Gandhi. Le chantage est à peine voilé et il n'a pas d'autre option que d'abandonner cet arrangement politique qu'il considère pourtant comme essentiel et qui est garanti aux musulmans sans que Gandhi ne s'en offusque. La pression sur Ambedkar était terrible [97]. Aux yeux de l'Inde et du monde, il se voit investi du rôle du « mauvais » de la pièce. Il est obligé, non sans une immense amertume, de faire marche arrière.

[96] Gandhi nia avoir accordé une telle interview, mais le journaliste maintint ses dires.

[97] B. R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*, Bombay, Thacker & Co., 1948.

La lutte contre l'intouchabilité devint dès lors un thème majeur de son action. On peut se demander si un tel recentrage n'est pas une espèce de retraite politique. Gandhi s'isole quelque peu du mouvement nationaliste pour lequel l'indépendance est le problème majeur ; une fois ce but atteint, estime-t-on, les autres problèmes trouveront naturellement une solution. Gandhi ne partage pas ce point de vue, mais il considère que la lutte pour l'indépendance ne peut ignorer les problèmes fondamentaux qui se posent à la société indienne.

C'est alors que Gandhi appela les intouchables les *Harijan*, ou encore les « enfants de dieu [98] ». Dès ce moment, Gandhi se présentera comme le porte-parole des intouchables et il prendra ainsi la place d'Ambedkar qui ne le lui pardonnera jamais. La pression des intouchables à l'époque est particulièrement forte et les menaces d'une conversion générale au christianisme se font de plus en plus pressantes : des centaines de milliers de Churhas étaient ainsi devenus protestants [99] et les Izhavas du Kérala exigeaient de plus en plus que les temples hindous leur soient accessibles. L'idée d'une désertion massive de l'hindouisme était insoutenable pour Gandhi.

La signature du pacte de Poona par Gandhi, Ambedkar et quelques autres personnalités intouchables, garantit aux intouchables des sièges séparés. Gandhi contesta la légitimité d'Ambedkar de représenter les intouchables et, le 27 septembre 1932, il lança une semaine pour l'abolition de l'intouchabilité. Au début de l'année 1933, il fonda le magazine hebdomadaire *Harijan*. Cette croisade contre l'intouchabilité heurta les milieux orthodoxes qui commençaient à considérer Gandhi comme un renégat. Tel est également le cas des organisations intouchables qui se virent marginalisées par ce mouvement aussi ambigu que paternaliste.

Dans les années qui suivent, Gandhi fonde le *Harijan Sevak Sangh* une organisation de lutte contre l'abolition de l'intouchabilité mais qui ne comprend aucun intouchable. Il se fait ainsi l'apôtre des intouchables et du retour à une vie rurale paisible.

[98] Dans le sens de « protégés de dieu » commente S. Charsley, « Caste, Cultural Resources and Social Mobility » in S. Charsley and G. Karanth, (dirs), *Challenging Untouchability*, Delhi, Sage, 1998, p. 46.

[99] R. Deliège, *Les intouchables en Inde : des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995, p. 246.

## V. — Vers l'indépendance

Retour à la table des matières

**1. La rupture.** —. Alors que le mouvement nationaliste s'engage d'une façon de plus en plus irrémédiable sur la voie de l'indépendance, Gandhi souligne l'importance de la réforme sociale et exige la suspension de la désobéissance civile pour que chaque Hindou se mette au service des intouchables. D'Europe où il est en tournée, Bose annonce que la politique de Gandhi est un échec et qu'il faut réorganiser le mouvement [100]. La plupart des leaders pensent de même et Nehru lui écrit une « lettre tout à fait furieuse [101] » dans lequel il affirme que ses sentiments lui causent des douleurs physiques.

L'intelligentsia du Congrès est fatiguée de ses méthodes et, une fois de plus, on considéra qu'il était un poids davantage qu'un atout [102]. Le 28 octobre 1934, à la session de Bombay du Congrès, Gandhi démissionna du mouvement. Son retrait est plus nominal que réel, mais il est malgré tout significatif. Des problèmes familiaux vinrent également perturber son action : Harilal, son fils, malheureux, alcoolique et endetté, se convertit solennellement à l'islam dans une mosquée de Bombay.

C'est alors que Gandhi se lança dans un tour de l'Inde des Harijans et initia un programme de reconstruction des villages.

[100] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 3., p. 205.

[101] T. Mende, *Conversations avec Nehru*, Paris, Le Seuil, 1956, p. 55.

[102] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 335.

**2. Un homme d'influence.** —. De retour en Inde, Subhas Chandra Bose s'impose comme le rival de Gandhi et vise la présidence du Congrès. Il ne partage pas les vues du *mahatma* sur la nécessité de la non-violence. Ce dernier fait alors de Jawaharlal Nehru son héritier spirituel, une décision qui contribua à le propulser aux faîtes de la vie politique indienne.

Gandhi continuera d'intervenir dans la politique du Congrès et les problèmes importants lui seront systématiquement présentés avant qu'une décision ne soit prise. En 1938, il soutint même la candidature de Bose à la présidence du parti afin de refaire l'unité entre la gauche et la droite du mouvement. S'ils sont nombreux à désapprouver Gandhi, Bose est un des rares à s'opposer ouvertement à ses méthodes et à ses idées et il pense qu'une radicalisation de la lutte anti-impérialiste s'impose. L'année suivante, Bose est réélu en dépit de l'opposition du *mahatma* qui y voit une défaite personnelle et n'a dès lors plus qu'une idée en tête, à savoir se débarrasser de Bose. Il va donc entrer en conflit ouvert avec le jeune loup du Congrès et le pousser à démissionner. Bose se sentit trahi par Nehru dont il partageait les idéaux socialistes.

Cette éviction montre combien l'influence de Gandhi reste grande. Bose lui-même vint sans cesse s'expliquer chez le *mahatma* et rechercha, mais en vain, son soutien. Nehru, quant à lui, expliquera plus tard qu'il avait été contraint de choisir le camp de Gandhi car ce dernier symbolisait l'Inde à ce point qu'on ne pouvait s'opposer à lui. Subhas Chandra Bose n'aura d'autre choix que de quitter le Congrès pour fonder son propre parti, le *Forward Bloc*. Plus tard, il recherchera l'appui d'Hitler puis s'engagera dans l'armée japonaise dans le but de libérer l'Inde.

**3. La guerre et la question musulmane** —. Les élections législatives de 1937 virent la victoire du Congrès. Il s'agit d'une victoire remarquable, basée sur un soutien populaire qui démontre aux autorités britanniques la représentativité du parti. Les membres du parti étaient divisés quant à savoir s'il fallait accepter des responsabilités ministérielles qui risquaient d'être purement formelles ou, au contraire, s'en tenir à une politique de « tout ou rien » et exiger l'indépendance pure et simple. Nehru est nettement en faveur de la seconde solution,

mais la droite du parti, et notamment Rajagopalchari et Vallahabhai Patel, souhaitent participer au gouvernement. C'est une fois encore Gandhi qui joua un rôle déterminant dans la formation de ces ministères [103]. Les candidats à des postes ministériels se précipitent chez lui et il devint le *kingmaker*, décidant la composition des cabinets.

Les résultats de la Ligue musulmane ne sont guère encourageants. Le Congrès a remporté la plupart des sièges réservés aux musulmans et apparaît dès lors bien comme un parti d'union nationale. Mohamed Ali Jinnah souhaiterait néanmoins participer au gouvernement de Bombay et B. G. Kher, Premier Ministre de la présidence de Bombay, souhaite l'inclure dans son gouvernement, mais Gandhi s'y oppose. Une fois encore, il a blessé Jinnah et l'historien allemand Rothermund se demande si ce refus n'a pas précipité le cours des choses [104]. Entre-temps tous les postes ministériels sont occupés par des proches de Gandhi.

À la fin des années 1930, le sort des musulmans devint un problème politique majeur. L'idée d'un État musulman indépendant, formulée par le poète Muhamad Iqbal, avait fait son chemin et se répandait au sein de la Ligue musulmane [105]. Les leaders politiques de la Ligue vont de plus en plus mettre en avant la théorie des « deux nations », l'une hindoue, l'autre musulmane et, en 1940, Jinnah réclama officiellement la création d'un État séparé pour les musulmans [106]. À l'opposé, le parti du Congrès et Gandhi mettent en avant le principe de l'unicité de la nation indienne. Avec raison, mais non sans maladresse, le *mahatma* fait valoir que les musulmans de l'Inde sont, pour la plupart, des enfants de convertis qui font partie de la nation indienne.

Lorsque la Grande-Bretagne entre en guerre, le Congrès est divisé quant à l'attitude à adopter. Gandhi demande aux Britanniques de laisser les Allemands s'emparer de leur territoire et de leurs colonies, mais de ne pas répondre à la violence. Les membres du *Working Committee* ne souscrivent pas à une vue aussi naïve que dangereuse, mais ils se demandent comment ils vont pouvoir profiter de l'occasion

[103] D. Rothermund, *Mahatma Gandhi ...*, p. 87.
[104] *Ibid.*, p. 88.
[105] M. Boivin, *Histoire de l'Inde*, Paris, PUF, 1996, p. 89.
[106] M. J. Zins, *Histoire politique de l'Inde indépendante*, Paris, PUF, 1992, p. 22.

pour accéder à l'indépendance [107]. La population, qui n'est pas très bien informée, ironise d'ailleurs sur les défaites de la Grande-Bretagne.

Churchill affirme devant la Chambre des communes qu'il n'a pas été investi de son mandat pour démanteler l'Empire britannique [108], mais la mission Cripp, qui est envoyée en Inde pour négocier avec les nationalistes, montre bien que tout le monde, en Grande-Bretagne, ne partage pas cet avis et l'indépendance semble sinon inéluctable [109], du moins envisageable.

Le Vice-roi des Indes, Lord Linlithgow déclare que l'Inde est en guerre sans même prendre la peine de consulter les leaders indiens qui ressentent cette décision comme une humiliation. Le Congrès rétorqua en lançant, en 1942, le mouvement *Quit India* qui constitue une « véritable déclaration de guerre » aux autorités britanniques [110]. Les Britanniques en Inde sont d'ailleurs effondrés et se rendent compte du fossé qui les sépare des Indiens [111]. En même temps, Bose lève une armée de libération, l'*Indian National Army*, parmi les soldats indiens capturés par les Japonais. L'empire vacille. Une réaction vigoureuse lui permettra de reporter la désintégration à quelques années.

Les principaux dirigeants furent immédiatement incarcérés. Le mouvement prit vite une tournure violente (100.000 arrestations, 1060 manifestants tués, 208 postes de police, 332 gares et 945 bureaux de poste brûlés, 664 attentats à l'explosif) et en ce sens, on peut affirmer qu'il n'avait rien de très gandhien, « ni dans sa forme, ni dans ses intentions [112] ». Des insurrections populaires éclatèrent partout, comme au Bengale ou en Orissa dont la capitale fut bombardée par l'aviation britannique. La Ligue musulmane s'était désolidarisée de l'action et entendait désormais mener une lutte propre, non plus pour

[107] Les nationalistes se rappellent la formule des Irlandais selon laquelle « England's difficulty is Ireland's opportunity ».

[108] T. Royle, *The Last Days of the Raj*, London, John Murray, 1989, p. 84.

[109] *Ibid.*, p. 86.

[110] C. Markovits, *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris, Fayard, 1994, p. 562.

[111] C. Allen (dir.), *Plain Tales from the Raj*, London, Futura, 1978, p. 245.
J.-A. Bernard, *De l'Empire des Indes à la république indienne, : de 1935 à nos jours*, Paris, Éditions de l'Imprimerie Nationale, 1994, p. 61.

l'indépendance du pays, mais pour la création d'un État nouveau, le Pakistan.

Gandhi était hostile à cette idée et insista sur l'intégration des musulmans au sein de la nation indienne. Nehru et le Congrès ne partageaient pas complètement les idées de Gandhi mais mettaient davantage l'accent sur le sécularisme. Kasturbai, l'épouse fidèle, décéda en 1942 alors même que Gandhi était incarcéré dans le palais de l'Agha Khan à Poona.

**4. La partition** —. À sa sortie de prison, en 1944, Gandhi entama de nombreux entretiens avec Jinnah qui refusait tout compromis. Les résultats des élections de 1946 ont cette fois confirmé sa théorie des deux nations puisque la Ligue musulmane gagne la majorité des sièges réservés aux musulmans et Jinnah lance une journée d'action directe qui tourne au massacre dans la métropole de Calcutta : les cinq mille morts et les dizaines de milliers de blessés [113] rendent de plus en plus inéluctable la partition du pays.

La victoire de Clement Attlee et du parti travailliste aux élections législatives britanniques précipita la procédure d'indépendance de l'Inde. En février 1947, Attlee annonce que Lord Mountbatten était nommé Vice-roi des Indes avec pour mission d'organiser le transfert du pouvoir entre la Grande-Bretagne et l'Inde. Lorsque Mountbatten arrive en Inde, au mois de mars, il dispose d'un an et demi pour régler les modalités de l'indépendance. En réalité, celle-ci sera accordée, avec précipitation, quelques mois plus tard. La division du pays, à laquelle il finit par se résoudre, causa la mort de centaines de milliers de gens et, aujourd'hui encore, le sang n'a pas fini de couler.

Les leaders du Congrès étaient opposés à cette division et Gandhi était prêt à faire de nombreuses concessions en faveur des musulmans, notamment offrir à Jinnah le poste de Premier Ministre de l'Inde [114]. Cette dernière proposition était une manœuvre particulièrement habile et généreuse, mais Nehru et Patel ne voulurent pas l'accepter.

Les protagonistes finirent par tomber d'accord sur la scission du pays en deux, avec un Pakistan hybride, formé d'une partie occidentale

[113] T. Royle, *The Last Days of the Raj*, p. 136.

[114] J.-A. Bernard, *De l'Empire des Indes à la république indienne*, p. 85.

et d'une province orientale de part et d'autre de l'Inde. Le Punjab et le Bengale étaient littéralement coupés en deux. Chaque citoyen ayant le droit de choisir le pays où il voulait vivre, des centaines de milliers de personnes passèrent la frontière. Les massacres se multiplièrent qui furent, pour Gandhi, l'occasion de mener son dernier combat.

## *VI. — Une fin tragique*

Retour à la table des matières

Des tueries avaient éclaté dans le nord de l'Inde dès le mois de mars 1947. Au Punjab, notamment, les Sikhs étaient particulièrement visés par des bandes armées musulmanes. Le Bengale avait lui aussi connu des massacres dans les années précédentes et c'est là que Gandhi choisit de se rendre.

**1. Le dernier jeûne.** —. La tension était à l'extrême entre les hindous et musulmans. Gandhi décida d'entamer une nouvelle grève de la faim afin que le transfert de pouvoir se déroule dans la dignité. Le calme revint alors à Calcutta. Mais c'est au Punjab, à des centaines de kilomètres de là, que des troubles importants avaient éclaté. Gandhi rentre à Delhi et souhaite se rendre au Punjab, mais des manifestants le huent chaque jour et ne se montrent en aucune façon prêts à l'entendre. Il est accusé de complaisance vis-à-vis de l'islam et de trahison envers l'hindouisme.

Gandhi n'avait jamais été proche des organisations hindoues, et cela pour plusieurs raisons : d'une part, il était trop tolérant envers l'islam ; ensuite, il prônait une version non-violente et non-militante de l'hindouisme alors que les organisations hindoues avaient fait de personnages tels que Shivaji, un guerrier du XVIIIe siècle, leur figure emblématique. Sur le plan politique, les organisations hindoues appelaient de leurs vœux un État religieux. Enfin l'autoritarisme de Gandhi l'empêchait de rentrer dans une organisation qu'il ne contrôlait pas ou qui n'était pas son émanation. Mais à partir de ce moment, Gandhi devint pour les extrémistes hindous un traître à la cause hindoue. Ceux-ci ne lui pardonnaient pas d'avoir accepté le partage d'une Inde conçue comme terre sacrée et indivisible. Les musulmans

qui avaient tenu l'Inde sous leur coupe durant des siècles étaient désormais considérés comme des meurtriers sanguinaires et violeurs.

**2. Le meurtre.** —. Toute sa vie Gandhi avait été présentée comme un symbole et c'est bien ainsi que le traitèrent les militants hindous. Ce n'est donc pas un hasard si Gandhi échappa de justesse à un attentat à la bombe. Quelques jours plus tard, le 30 janvier 1948, un jeune Brahmane du Maharashtra, Nathuram Godse, tira plusieurs coups de feu sur le vieil homme qui s'effondra.

Un communiqué de la radio indienne annonça aussitôt la terrible nouvelle à la population indienne, en spécifiant bien que l'assassin était de religion hindoue, un détail qui sauva la vie de milliers d'hommes.

Godse prétendit avoir agi seul, avec quelques complices, mais sans la participation active des organisations hindoues et notamment de la Hindu Mahasabha fondée par V. D. Savarkar. Ce dernier sera jugé mais acquitté. Par contre, Nathuram Godse et Narayan Apte les principaux protagonistes, mais pas nécessairement les instigateurs furent condamnés et pendus. Ces pendaisons montraient peut-être à quel point l'Inde s'engageait sur une voie qui n'avait rien de gandhien car le *mahatma* ne les aurait sans doute pas souhaitées [115].

[115] Sur l'assassinat de Gandhi, on lira A. Nandy, « Rencontre ultime : la dimension politique de l'assassinat de Gandhi » In R. Lardinois, dir., *Miroir de l'Inde : Études indiennes en sciences sociales*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988, pp. 269-299.

**3. L’héritage.** —. La mort de Gandhi paracheva le processus de canonisation qui avait été entrepris dès son vivant. Gandhi avait cessé de gêner et de susciter des controverses. Il se transformait en symbole et on le considéra comme père de la nation sans que cette reconnaissance n’impliquât la moindre concession à sa pensée et à ses principes. Bien qu’elle se réclamât de Gandhi, la classe politique ne fit jamais mine de vouloir appliquer son programme et ses idées. Une fois mort, Gandhi était bien moins encombrant que vivant. On pouvait le citer à loisir, lui ériger des statues et vénérer sa mémoire, mais l’Inde s’engageait sur une autre voie.

Seuls quelques inconditionnels plus ou moins marginaux continuèrent de prêcher une vision globale de la philosophie gandhienne. En France, ce fut le cas de Lanza del Vasto dont l’impact resta limité [116]. Les disciples indiens furent plus nombreux mais leur influence tout aussi limité, hormis peut-être Vinoba Bhave qui, à partir des années 1950, voulut éviter les dangers du communisme en invitant les propriétaires à faire des dons de terres aux plus pauvres. S’il connut un certain succès, celui-ci demeura marginal et ne modifia en rien la structure agraire du pays [117]. J. P. Narayan, autrefois un socialiste radical, se réclama de la pensée de Gandhi à la fin de sa vie ; après s’être opposé à Vinoba Bhave pour le contrôle du mouvement [118], il lança un mouvement de « révolution totale » et s’opposa au gouvernement de Madame Gandhi qui sut utiliser les rivalités entre Vinoba Bhave et J. P. Narayan. Le premier perdit toute sa crédibilité en apportant son soutien moral à l’état d’urgence décrété par Madame Gandhi alors que l’échec de l’éphémère gouvernement Janata, qui avait le soutien de Narayan mit un terme, sans doute définitif, à l’utopie gandhienne en Inde.

Cependant l’impact de la théorie de la non-violence ne s’évanouit pas avec la disparition de Gandhi et ses idéaux inspirèrent un nombre incalculable de personnes, dans le monde entier. Par celles-ci on trouve

116 Son ouvrage *Le pèlerinage aux sources*, Paris, Denoël, 1943, connaîtra un certain succès de librairie dans les années 1960. Pour la théorie de la non-violence, on lira aussi R. Doumerc, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Paris, Albin Michel, 1980.

117 M. Shephard, *Gandhi Today : the Story of Mahatma Gandhi’s Successors*, Washington, Seven Locks Press, 1987, p. 22.

118 R. Fox, *Gandhian Utopia : Experiments with Culture*, Boston, Beacon Press, 1989, p. 204.

bien sûr le leader noir américain Martin Luther King qui s'était d'ailleurs rendu en Inde pour y étudier les méthodes gandhiennes d'action [119]. De nombreuses personnalités affirment avoir été influencées par Gandhi qui fut aussi source d'inspiration de divers mouvements, comme par exemple le syndicat polonais Solidarnosc [120]. Ces mouvements puiseront de Gandhi la théorie de la résistance civile non-violente, mais il ne se trouve plus grand monde aujourd'hui pour se faire le porte-parole du gandhisme au sens large.

119 Collectif, *Gandhi et Martin Luther King : des combats non-violents*, Paris, Cerf, 1983.

120 Voir, par exemple, J. M. Muller, *Gandhi : la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, pp. 115-117.

**Gandhi**

# Deuxième partie

## LA PENSÉE DE GANDHI

Retour à la table des matières

**Gandhi**

Deuxième partie : la pensée de Gandhi

# Chapitre III

# La religion

Retour à la table des matières

En lisant l'œuvre de Gandhi, on est bien sûr frappé par son caractère monumental, le mot n'est pas trop fort, mais aussi par le fait qu'il s'agit d'une pensée globalisante. Pas un domaine de la vie ne l'a laissé indifférent que ce soit l'éducation, la politique, la sexualité, l'économie, la religion ou encore l'alimentation. On peut certes déceler ci et là dans son œuvre de nombreuses inconsistances et tout autant de contradictions mais, dans l'ensemble, la pensée de Gandhi se pose comme une philosophie globalisante. C'est cette cohérence que nous tâcherons de mettre au jour dans les pages qui suivent. Un autre trait remarquable de sa pensée réside dans son caractère éminemment pratique. Gandhi n'écrivait pas pour quelques intellectuels, mais pour l'ensemble de ses concitoyens et, contrairement à la plupart des philosophes, il était lu et écouté par des millions de personnes. On est d'ailleurs frappé en le lisant par la clarté de son style, la limpidité de sa pensée. Jamais il ne se réfugia dans un jargon abscons, mais eut toujours le souci d'être accessible à tous, ce qui ne l'empêcha nullement d'être subtil.

En tant qu'homme d'action, Gandhi était sensible aux événements et il dut, de temps à autre, adapter sa pensée au cours de l'histoire. Certaines « contradictions » ne sont alors parfois que des « évolutions ». Les fondements de la pensée gandhienne sont religieux et c'est donc tout naturellement par là que nous commencerons notre

brève analyse de ce que d'aucuns ont appelé le « gandhisme », une expression qui n'a toutefois guère de pertinence.

Si Gandhi se présentait comme foncièrement hindou, il était davantage un réformateur religieux qu'un fondamentaliste orthodoxe. Ses relations avec les prêtres hindous étaient d'ailleurs difficiles et Gandhi n'hésita pas à redéfinir l'hindouisme, à l'adapter aux circonstances historiques et à donner une interprétation personnelle de ses fondements.

## *I. — Les influences*

Retour à la table des matières

La famille dans laquelle Gandhi naquit n'était pas particulièrement orthodoxe sur le plan religieux. Son enfance, toutefois, se passa dans un milieu hindou traditionnel. Les Modh Bania sont des marchands et ils sont en cela proches des Jaïns de la région. On compte d'ailleurs plusieur familles jaïns parmi les amis des Gandhi. Cependant les liens entre le jaïnisme et la pensée gandhienne sont loin d'être clairs.

**1. Le jaïnisme.** —. Le jaïnisme naquit en Inde au Ve siècle avant Jésus-Christ, d'après l'enseignement de Mahavira, un contemporain du Bouddha. Contrairement au bouddhisme qui se répandit dans toute l'Asie mais disparut quasiment de l'inde, le jaïnisme n'eut aucune influence hors de l'Inde mais des foyers jaïns ont subsisté jusqu'à ce jour dans ce pays. Un des éléments essentiels de la doctrine jaïn est l'*ahimsa*, à savoir la non-violence. Mahavira souligne une continuité dans le cosmos, continuité à la fois temporelle et physique puisque, selon lui, non seulement les hommes et les animaux, mais aussi les plantes, les minerais, l'air, le vent, et le feu possèdent une âme (*jiva*) et jouissent de conscience. Le salut doit être trouvé dans la libération de cette âme de sorte qu'elle puisse retrouver sa pureté originelle et atteindre l'éternité. Comme les Brahmanes et les bouddhistes, Mahavira reprend l'idée d'une réincarnation liée aux actions dans la vie antérieure. Lui aussi recherche le moyen de se libérer de cette spirale et voit dans l'ascèse rigoureuse la voie privilégiée de salut.

Tout être et toute chose ayant une âme, il est possible de faire du mal à une pierre ou au vent. Chaque pierre sur le chemin contient une âme qui est capable de souffrir, même si, enfermée dans la matière, elle ne peut laisser échapper un cri de souffrance. Blesser une forme supérieure de vie entraîne des conséquences plus importantes que blesser des formes inférieures, mais porter atteinte à la terre ou à l'eau peut avoir des conséquences néfastes pour l'individu. L'homme ordinaire est forcé de porter atteinte à certaines formes de vie mais le faire sans raison est répréhensible. Le moine, par contre, s'abstiendra de porter atteinte au feu, à l'eau, au vent. Il filtre son eau et ne mange que des choses très sélectionnées. Il porte un masque (comme un chirurgien) afin de ne pas avaler d'insectes [121].

On retrouve un certain nombre de ces éléments dans la philosophie gandhienne, ainsi le respect de toute vie, un certain détachement ascétique comme source de salut et, peut-être surtout, le végétarisme. Cependant, il s'agit d'un parallèle très général que Gandhi ne revendiquera pas particulièrement. Il faut dire que les Jaïns de l'ouest de l'Inde sont davantage connus pour leur sens des affaires que pour leur élévation spirituelle. On trouve parmi eux bon nombre d'usuriers dont la réputation ne relève pas de la sainteté. Leur sens du respect de la vie n'est pas nécessairement lié à un sentiment de compassion vis-à-vis de leurs semblables. Enfin, on ne trouve pas chez eux l'accent sur l'action, tellement essentiel pour Gandhi.

**2. La Bhagavad Gita** —. Ce n'est pas un pur hasard si c'est en Angleterre que Gandhi découvrit l'hindouisme et plus particulièrement la *Bhagavad Gita* dont il fera le livre essentiel de sa philosophie religieuse. Ce sont des amis théosophistes qui poussèrent Gandhi à lire ce livre et l'invitèrent à en discuter. Il s'agit pour lui d'une découverte essentielle.

Cet épisode du *Mahabharata* voit le dieu Krishna, transformé en conducteur de char, converser avec le guerrier Arjuna qui s'apprête à livrer bataille. Ce texte, particulièrement riche et subtil, n'est pas facile et Gandhi lui-même le considérait comme une allégorie dont la

121 Pour un exposé du jaïnisme, on lira P. Dundas, *The Jains*, London, Routeldge, 1992.

signification n’est pas donnée une fois pour toutes. Pour Gandhi, la bataille que se livrent les Pandava et Kaurava est celle de la lumière contre l’obscurité [122].

La lecture que fait Gandhi de la *Bhagavad Gita* est originale. Elle se fonde sur cette combinaison des idées du renoncement et du détachement avec celles de l’action sociale. Pour Gandhi, la richesse de la *Gita* réside dans la place centrale de l’action dont on refuse de cueillir les fruits, autrement dit l’action désintéressée. « Celui qui, sans s’attacher au fruit de l’acte, accomplit l’action lui incombant, c’est lui le renonçant, lui l’ascète unifié, non celui qui néglige le feu sacrificiel et délaisse l’action » (Chant VI, 1) [123]. Contrairement à l’idéal de retrait du monde, la *Gita* dit que l’on ne peut atteindre le salut, la libération, en dehors de l’action. Gandhi s’oppose ainsi à un retrait du monde ou encore à un pur idéal d’adoration : le dévot, écrit-il, ne moud jamais le grain, il ne soigne pas les malades, autrement dit il n’agit pas sur le monde. On voit bien comment l’idéal religieux de Gandhi est social, voire même politique.

Selon lui, le concept même de Dieu ne dénote pas une personnalité transcendante, mais bien un élément qui se trouve en chacun de nous. La réalisation de soi est la réalisation de dieu. Il ne faut rien attendre d’autre de l’action. L’abandon n’est pas ici quiétiste, mais animé d’un esprit d’activité. L’interprétation de Gandhi dissipe la tendance mystique que certains croyaient inhérente à l’hindouisme [124].

Les orthodoxes hindous tendaient à faire des Védas le texte fondamental de l’hindouisme. Gandhi y est nettement moins sensible et lorsqu’on lui affirme que l’intouchabilité est reconnue par les Védas, il se réfugie dans la *Gita* dont les 700 vers, dit-il, constituent ce qui devrait subsister s’il ne fallait garder qu’un seul texte et brûler tout le reste.

[122] R. Ranade, *La Spiritualité dans l’œuvre de Gandhi*, Paris, Adyar, 1957, p. 17.

[123] A.-M. Esnoul et O. Lacombe, dirs, *La Bhagavad Gîtâ*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 67.

[124] A. Schweitzer, *Les Grands penseurs de l’Inde*, Paris, Payot, 1962, p. 145.

**3. Le christianisme** —. Si Gandhi se montra particulièrement critique à l'égard du christianisme, notamment en dénonçant sa tendance à la vérité exclusive, on peut affirmer que sa pensée a été fortement teintée de certaines conceptions chrétiennes.

Au début de sa vie active, particulièrement en Afrique du sud, il fréquente des théosophistes et des chrétiens. C'était l'époque, écrit-il, où lui-même hésitait entre le christianisme et l'hindouisme [125]. Le sermon sur la montagne constitue à ses yeux un texte fondamental, mais il déplore que les chrétiens ne le mettent plus en pratique. À partir du moment où il se mit à rejeter l'Occident, il associa le christianisme à ce dernier et surtout à l'exploitation impérialiste ou à la civilisation matérialiste qu'il abhorre [126].

En dépit de ce rejet, la pensée gandhienne est empreinte d'éléments chrétiens. La religion de Gandhi, nous l'avons vu, ce n'est pas l'hindouisme orthodoxe qu'il maîtrisait d'ailleurs assez mal, mais une relecture, une réinterprétation globale de l'hindouisme. Ainsi lorsqu'il traduit le concept d'*ahimsa* par amour [127] ou encore lorsqu'il souligne la nécessité du travail social et la rédemption par l'auto-sacrifice, on peut penser qu'il est fortement influencé par la conception chrétienne de la charité. Lui-même reconnut d'ailleurs que c'est la lecture des béatitudes qui influença toute sa conception de l'action sociale [128] et il considère toutes les réformes modernes de l'hindouisme comme inspirées du message chrétien [129].

Ce n'est pas un hasard si les chrétiens d'Occident se sont montrés particulièrement attirés par les idées de Gandhi et cela jusqu'à aujourd'hui : « Les chrétiens du monde entier ont cru voir en lui une application concrète et vivante de certains des conseils évangéliques [130] », alors que d'autres l'ont considéré comme rien moins qu'une espèce d'avatar du Christ. Il convient aussi de rappeler

[125] M. K. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1969, p. 59.

[126] R. Ellsberg (dir.), *Gandhi on Christianity*, New York, Orbis, 1991, p. 25.

[127] M. K. Gandhi, *Lettres à l'âshram*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 35.

[128] R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1993 (1924), p. 31.

[129] M. Gandhi, *Hindu Dharma*, Delhi, Orient, 1995, p. 36.

[130] C. Drevet, *Gandhi interpelle les chrétiens*, Paris, Cerf, 1965, p. 134. Pour une approche plus critique, voir J. Masson, *Les idées religieuses de Mahatma Gandhi*, Louvain, Xaveriana, 1933.

que des penseurs tels que Ruskin et Tolstoï façonnèrent les idées de Gandhi. Bien que ses relations avec Annie Besant n'aient guère été positives, l'empreinte de la théosophie est particulièrement marquante dans l'émergence de la religion du *mahatma*.

**4. La théosophie** —. À la fin du XIXe siècle, un courant philosophico-religieux connu sous le nom de théosophie se développa en Grande-Bretagne et connut quelques succès dans certains cercles intellectuels. Ce mouvement panthéiste mettait l'accent sur la place de l'homme dans la nature et s'inspirait fortement des traditions religieuses orientales. Selon Helena Blavatsky, un principe divin est présent en tout être. Ce que l'on entend par Dieu n'est rien d'autre que cette réalité immuable et omniprésente.

On peut imaginer que les séances de spiritisme, l'occultisme et l'ésotérisme qui entourent la théosophie n'inspirèrent pas Gandhi, mais le pacifisme, la fraternité universelle et le panthéisme caractérisaient aussi les théosophistes. Ceux-ci étaient très présents au sein du mouvement nationaliste avant le retour du *mahatma* en Inde : Annie Besant était bien entendu la figure de proue de la théosophie indienne, mais c'était aussi le cas de O. Hume, le fondateur du Congrès, ou encore de G. K. Gokhale et Max Muller [131]. La théosophie trouvait son origine dans une critique du christianisme et dans une découverte de la sagesse orientale qui ne manquait pas d'attirer des nationalistes en quête d'identité et de fierté [132].

[131] D. Vidal, « Max Müller and the Theosophists or the Other Half of Victorian Orientalism » In J. Assayag, R. Lardinois & D. Vidal, dirs, *Orientalism and Anthropology : from Max Muller to Louis Dumont*, Pondichéry, Pondy Papers in Social Sciences, 24, 13-24.

[132] K. Jones, *Socio-Religious Reform Movements in British India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp.167-79.

## *II. — Une nouvelle synthèse*

Retour à la table des matières

S'il est nécessaire d'insister sur ces influences, c'est parce que la pensée religieuse de Gandhi est fondamentalement originale. Elle ne s'inscrivait dans aucun des multiples courants qui ont marqué —et marquent encore— les religions de l'Inde. On peut d'ailleurs observer qu'il sera critique de tous ces courants et ne se laissera séduire par aucun. Souvent, il éprouvera des difficultés personnelles à s'entendre avec les représentants des organisations, que l'on pense à Annie Besant ou à Sri Narayana Guru pour s'en convaincre.

**1. Rejet de l'orthodoxie.** —. L'excommunication du jeune Gandhi par les membres de sa caste est peut-être la première manifestation de ses relations tendues avec les représentants « officiels » de l'hindouisme. Il aime rappeler qu'il n'est pas un *pandit*, ni non plus un Brahmane et, à ce titre, il n'est pas le garant d'une certaine orthodoxie. Dans l'immense courrier qui lui est adressé, on retrouve de nombreuses lettres de personnalités plus conformistes qui lui reprochent son manque de rigueur : ainsi beaucoup lui rappellent que la pratique de l'intouchabilité est bien reconnue par les textes sacrés de l'hindouisme. À de multiples reprises, il doit ainsi affronter des critiques.

Il y répond en se posant comme réformateur de la religion. Il entend définir lui-même ce qu'être hindou signifie et en quoi consistent les règles qu'il faut suivre pour l'être vraiment. Gandhi se démarqua radicalement de l'hindouisme institutionnel et notamment des organisations militantes hindoues qui professent une religion nettement différente de la sienne. C'est notamment le cas d'organisations telles que la Hindu Mahasabha de Savarkar ou encore du Rashtra Sevak Sangh, le fameux RSS, dont les militants seront à la base de son assassinat. Nous avons vu que le fossé qui le sépare de ces organisations est profond : un des points fondamentaux concerne sans doute une vision plus agressive, voire même violente, de l'hindouisme ; par ailleurs, le militantisme hindou se définit aussi en opposition à l'islam et considère l'Inde comme hindoue.

D'une façon générale, il n'hésite jamais à se rejeter telle ou telle partie de l'hindouisme. C'est notamment le cas d'une certaine conception de la caste et surtout de l'inégalité sociale qui en dérive. À diverses reprises, il décrète ce qui est hindou et ce qui ne l'est pas. Ainsi il affirme, par exemple, que ce qui est contraire à la *Gita* doit être rejeté comme non-hindou ou encore qu'il rejette les textes qui reconnaissent l'intouchabilité.

On voit dans ces dernières remarques que lui-même se posa en *rishi*, sage de l'hindouisme, qui décide ce qu'être hindou signifie. Les Indiens ne cessèrent de lui adresser de nombreuses questions en matière religieuse, auxquelles il répondit d'une façon assez péremptoire. Le fait même d'y répondre montre bien qu'il se pose en réformateur de l'hindouisme et il fut largement reconnu comme tel. Il n'hésita pas à relire les écritures saintes et à en donner sa propre interprétation.

**2. L'hétérodoxie.** —. En dépit de l'importance qu'il attachait à l'hindouisme, Gandhi ne fut donc pas un hindou comme les autres et il défia des pratiques religieuses courantes. En tout premier lieu, il se distingue de la masse des fidèles par une religion beaucoup plus intellectuelle et très peu rituelle. Ainsi qu'il l'avoua lui-même, il a très tôt cessé de se rendre au temple et on ne le vit que très rarement dans un lieu officiel de culte. Il admettait que ces derniers pussent inspirer la dévotion (lui-même aimait les églises de Paris), mais il ne les considère nullement comme indispensables au recueillement [133]. Contrairement à la plupart des hindous, il ne célèbre jamais de *puja*, cette espèce d'offrande qui est leur acte religieux par excellence et il ne s'adresse généralement pas à des divinités particulières.

La prière quotidienne est le seul acte rituel que Gandhi partage avec la masse des hindous. Elle est, pour lui, un acte essentiel qui lui procura les plus grandes satisfactions : il appela la prière la moelle de la religion, la substance sans laquelle nul homme ne peut vivre [134]. Cependant, chez lui, la prière tient davantage de la méditation que de la demande : « Prier, écrivit-il, n'est pas demander mais admettre quotidiennement notre faiblesse ». Assurément, Gandhi rejette

[133] J. Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, p. 171

[134] *Ibid.*, p. 165.

l'adoration pure et simple, la célébration de la grandeur de Dieu et il se distingue ainsi du courant de la *bhakti* qui ne met l'accent ni sur l'action ni non plus sur la compassion ou la charité. La prière de Gandhi est vénération, certes, mais elle est aussi ressourcement, recherche d'une force intérieure et c'est sans doute pour cette raison qu'elle se rapproche de la méditation.

Un autre élément de la religion de Gandhi tient dans son insistance sur la pénitence, l'abnégation et le sacrifice personnel. L'homme doit se mettre au service des autres, tel est le corollaire de l'action sociale, mais Gandhi prône également une forme de mortification, d'austérité qui s'apparente bien entendu au renoncement typique de la tradition hindoue. Gandhi est un peu un « *sannyasi* qui revient au monde [135] ». Le détachement est une valeur ultime, mais contrairement au renonçant traditionnel, Gandhi ne laisse pas le monde derrière lui. Son renoncement est austérité, simplicité, sobriété, modération. On retrouve ici l'influence de Ruskin Si Gandhi est plus proche du réformateur religieux que du renonçant traditionnel, il met aussi l'accent sur un rejet du matérialisme.

Lorsqu'il définit ce qu'être hindou signifie, Gandhi énonce principalement des principes, des préceptes, voire des croyances : la croyance en l'enseignement des textes sacrés, dans le système des *varnas* et dans la protection de la vache. Par contre, il n'invoque aucune obligation rituelle et ajoute même que l'hindou rejette les croyances « idolâtres [136] ». Il ne considère aucun rituel comme essentiel et ignore le temple comme lieu d'activité religieuse. Certes, il ne rejette pas les cultes des temples, mais ne s'y reconnaît pas et s'inscrit en marge de ceux-ci. Il ne vénère pas de statues et réaffirme au contraire l'unité (*oneness*) de Dieu.

[135] L. Dumont, *Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 299.

[136] M. K. Gandhi, *Hindu Dharma*,, p. 9.

**3. L'idée de Dieu.** —. Le Dieu de Gandhi est donc unique et omniprésent. Dieu est partout, dans la nature, mais surtout en chacun de nous. Il est davantage un principe abstrait et absolu qu'une entité personnalisée. Gandhi n'en vénère jamais l'image car le divin n'est pas représenté. Dieu n'est pas non plus nommé. Il est une force, l'essence de la vie, le pouvoir invisible présent dans toute chose [137] ou, en tout cas, dans tout être vivant. On reconnaît ici l'influence de Tolstoï dont l'ouvrage *Le Royaume de Dieu est en vous* avait fortement marqué Gandhi.

Selon lui, le polythéisme doit être rejeté et il ne sert à rien de demander à Dieu des faveurs personnelles. Il admet que certains puissent avoir besoin d'une représentation iconique pour s'adresser à Dieu, mais l'image ne peut que faciliter la recherche, elle n'est pas une fin en soi. Dieu réside dans toute chose et les statues des temples peuvent, à la rigueur, servir de support. En examinant certains épisodes de sa vie, on peut toutefois remarquer que, de temps à autre, Gandhi a invoqué Dieu comme un être personnel, que parfois aussi il a cherché à légitimer ses actes en affirmant qu'ils lui avaient été dictés par Dieu. Ses critiques n'ont d'ailleurs pas manqué de dénoncer cette utilisation du divin à des fins politiques. Ainsi, à plusieurs reprises, il laissa entendre qu'il était guidé par une « voix intérieure », une manière de donner une caution divine à ses actions [138].

Il n'est pas rare de le voir ainsi se référer à Dieu pour légitimer ses actes. Quand son fils est malade, il refuse de lui donner le traitement médical prescrit et affirme que Dieu serait satisfait de voir qu'il soigne son fils comme il se soignerait lui-même [139]. Ce satisfecit n'était pas tout à fait mérité car lui-même eut recours à la médecine occidentale à plusieurs reprises ; il se fit ainsi opérer de l'appendice et soignait une malaria avec de la quinine, ainsi que le reconnut Sushila Nayar, sa compagne et son médecin [140].

Gandhi lui-même était conscient de ces paradoxes et il affirmait que la personnalisation de Dieu pouvait être utile à ceux qui avaient besoin

[137] G. Richards, *The Philosophy of Gandhi : A Study of His Basic Ideas*, London, Curzon Press, 1982, p. 2.

[138] T. Royle, *The Last Days of the Raj*, p. 53.

[139] M. K. Gandhi, *An Autobiography...*, p. 232.

[140] V. Mehta, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, p. 202.

de support pour sentir Sa présence. Lui-même ne se référa à des formes divines plus personnelles que pour justifier certaines actions. Dieu est alors décrit comme omniscient, omnipotent et bienveillant [141]. Dans sa pratique religieuse, cependant, il concevait Dieu comme principe abstrait et unique. Il rejetait l'« idolâtrie ». Selon lui, les hindous ne sont pas polythéistes, même si Dieu peut être nommé de différentes façons. Les images ne sont acceptables que pour servir de support à la vénération, sous peine de devenir des « idoles » [142]. Quand il « admet » le culte des idoles comme part de l'hindouisme, c'est davantage une concession à ses compatriotes qu'une profession de foi [143].

**4. Le religieux et la religion.** —. On pourrait croire que le message de Gandhi est universel et qu'il s'agit d'une espèce de philosophie qui pourrait rassembler l'ensemble de l'humanité. Dans le monde chrétien, on a ainsi mis en avant la pertinence universelle de la pensée gandhienne. Pourtant lui-même se considérait avant tout comme à la fois indien et hindou ; ainsi il met en exergue l'importance de l'hindouisme comme « religion », voire comme système, ou plus précisément comme « civilisation ». Les vues de Gandhi sur ce point ne manquent pas d'ambiguïtés car l'hindouisme est, selon lui, inséparable de la population et de la terre indiennes. Le nationalisme gandhien est lié au sol indien et à la culture qui s'y est développée.

Les distances que prit Gandhi par rapport à la religion instituée et son caractère essentiellement réformateur ne l'empêchèrent nullement de ne considérer le religieux qu'au sein d'une communauté. Il ne s'agit pas d'une gnose ou d'une philosophie universelle, mais le religieux est selon lui religion et il montrera un attachement extrême à l'hindouisme. Il affirma d'ailleurs qu'il était viscéralement hindou et il considérait qu'un homme qui naissait dans une religion devait également y mourir. Des autres grandes religions, il regrettait le caractère prosélytiste et il demandait aux missionnaires de renoncer à toute conversion. De même, il n'aimait guère les mariages inter-religieux. La religion est ainsi un

[141] G. Richards, *The Philosophy of Gandhi ...*, p. 3.

[142] *Ibid.*, p. 4

[143] M. K. Gandhi, *Ma Non-violence*, Paris, Stock, 1973, p. 241. La version anglaise du texte dit « I do not disbelieve in idol-worship », M. K. Gandhi, *Hindu Dharma*, p. 9.

phénomène indélébile : « Je suis hindou dans toutes les fibres de mon être (…) Si je suis hindou, je ne puis cesser de l'être » [144]. Une des raisons de son combat contre l'intouchabilité fut la crainte de voir les intouchables quitter en masse le giron de l'hindouisme ainsi que des milliers d'entre eux l'avaient fait dans ce que l'on appela les « mouvements de masse » de conversion au protestantisme.

Son idéal nationaliste n'est pas « républicain », mais plutôt « multiculturel » en ce sens où la nation indienne doit se construire autour des différentes communautés religieuses, c'est-à-dire en reconnaissant l'existence même de celles-ci. Toutes les religions se valent, elles sont les branches d'un même tronc, mais elles ne peuvent se confondre [145]. Il y aura toujours plusieurs religions car celles-ci correspondent à « des environnements et tempéraments différents » [146]. Il y a donc bien une mentalité attachée à chaque religion. S'il prend ses distances par rapport aux extrémistes hindous ou à Mohamed Ali Jinnah qui confondent nation et communauté religieuse, il ne se rallie pas pour autant au sécularisme laïc de Nehru. En 1921, Gandhi parla même des musulmans comme « musulmans avant toute autre chose », mais il affirma par la suite la suprématie de l'indianité, du nationalisme sur la communauté religieuse [147]. La religion demeure une des caractéristiques essentielles de l'Homme et sa tolérance envers les autres religions ne s'étend pas à l'absence de religion qu'il rejette avec force.

[144] J. Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Paris, Stock, 1969, p. 55.
[145] M. K. Gandhi, *Lettres à l'âshram*, p. 85.
[146] G. Richards, *The Philosophy of Gandhi …*, p. 18.
[147] G. Pandey, *The Construction of Communalism …*, p. 238.

## III. — La vérité

Retour à la table des matières

Un des concepts les plus fondamentaux, mais aussi des plus flous, de la pensée gandhienne est celui de *satya* un terme que l'on peut traduire par « vérité ». Les difficultés que ne manque pas de susciter ce concept tiennent dans ce qu'il dénote à la fois une recherche, une quête, mais aussi une certitude, un absolu. En d'autres termes, il est à la fois questionnement et réponse, interrogation et solution. Il faut à la fois rechercher la vérité et la mettre en pratique [148].

La vérité est avant tout synonyme de Dieu. Comme Dieu, elle est en nous [149], mais aussi dans toute réalité. La vérité doit constituer le sens de toute notre activité. « Dire que la vérité est Dieu est plus juste que de dire que Dieu est vérité » affirme-t-il d'une façon un peu sibylline. De même, lorsqu'il affirme « dans la réalité, il n'est rien, il n'existe rien sauf la vérité », il ne nous éclaire pas vraiment sur le contenu de la vérité, sur ce qu'elle est réellement. Tantôt il affirme que c'est une petite voix intérieure qui le guide dans ses actions, tantôt il concède que nul n'est infaillible et que tout le monde peut se tromper.

Le concept de « vérité » dont il fait le cœur même de sa pensée ne nous révèle pas vraiment sur le contenu de cette dernière. Lorsque la commission Hunter lui demande qui détermine ce qu'est la vérité, Gandhi répond que cela incombe à chaque individu [150].

148 M. K. Gandhi, *Lettres à l'âshram*, p. 29.
149 M. K. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, p. 109.
150 M. K. Gandhi, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet/Chastel, 1986, p. 33

**Gandhi**

Deuxième partie : la pensée de Gandhi

# Chapitre IV

# Non-violence et politique

Retour à la table des matières

Il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler ici que la non-violence est un élément clé de la pensée gandhienne. Elle est tellement au cœur de celle-ci qu'on pourrait dire qu'elle fait le lien entre ses conceptions religieuses et ses idées politiques. Pour Gandhi, en effet, la religion ne doit pas être séparée de la politique mais, bien au contraire, c'est elle qui doit guider toute action politique, sociale et économique. Même l'art doit faire penser à Dieu sous peine de n'être qu'une « beautification de l'immoralité » [151]. La politique sans religion est « saleté absolue ». [152] La non-violence est à la fois un principe religieux et une méthode d'action politique. C'est elle qui doit régir le rapport entre l'Homme et la nature, mais aussi les relations des hommes entre eux.

## *I. — La non-violence*

Comme en français, le terme sanskrit que l'on traduit par non-violence est négatif : l'*ahimsa* contient, en effet, le radical *himsa* (la nocivité, par extension la violence) précédé d'un *a* privatif. Cela signifie sans doute que la non-violence ne s'entend que par rapport à la violence dont elle présuppose l'existence. On pourrait en conclure

[151] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2, pp. 158-9.

[152] *Ibid.*, p. 188.

qu'elle est davantage une conquête de l'Homme qu'un penchant naturel et Gandhi devra affronter à plusieurs reprises cette réalité.

**1. l'*ahimsa*.** —. C'est bien sûr dans la tradition jaïn que l'on trouve l'affirmation la plus radicale de la non-violence. Nous avons vu plus haut combien le respect de toute vie sous-tend l'enseignement du Mahavira. Contrairement à ce qu'on a souvent dit et écrit, la non-violence et le végétarisme — des hommes et des dieux — qui en découle ne sont pas des valeurs universelles de la tradition hindoue. Ainsi la plupart des hindous ne sont pas végétariens et, dans toute l'histoire de l'Inde, les conflits se sont réglés par la force. De même, la plupart des Indiens, tant s'en faut, ne sont pas végétariens. Il existe cependant, au sein de la grande tradition indienne, et notamment parmi les Brahmanes, un courant qui fait de l'*ahimsa* une valeur cardinale.

Gandhi s'appuiera sur cette tradition pour faire de la non-violence le concept le plus fondamental de sa pensée. C'est lui aussi qui popularisera le terme dans les langues européennes [153]. Toutefois la non-violence de Gandhi est empreinte d'éléments qui ne sont pas spécifiquement hindous : nous pensons particulièrement aux idées de charité et surtout d'amour qui sont, pour lui, indissociables de la non-violence. Souvent, lui-même traduit *ahimsa* par « amour », une nuance qui n'est pas vraiment essentielle à la tradition jaïn qui n'associe pas nécessairement le respect de la vie à la compassion. Gandhi avait d'ailleurs été fortement inspiré par Tolstoï qui avait notamment écrit : « La conscience de l'unité entre les hommes se manifeste par l'amour du prochain, car sans amour la vie n'est que souffrance… Aime celui qui t'a fait du mal, que tu condamnes. Alors disparaîtra le voile qui te cachait Dieu et tu connaîtras le sens divin de ton amour » [154].

Ainsi la non-violence n'est plus, chez Gandhi, une loi passive, mais un mode de vie devant imprégner toute action et toute relation.

[153] F. Vaillant, *La Non-violence : essai de morale fondamentale*, Paris, Cerf, 1990, p. 23.

[154] C. Drevet, *Gandhi interpelle les Chrétiens*, pp. 32-3.

**2. Le contenu. —.** Gandhi a certes beaucoup écrit sur la non-violence et pourtant il ne nous renseigne guère sur le contenu de cette loi. Elle implique, sans aucun doute, la condamnation de toute agression physique et de l'usage de la force, physique ou armée, en général. Le « tu ne tueras point » s'étend ici à l'ensemble des êtres vivants, ce qui explique, bien sûr, le végétarisme.

Les textes où Gandhi parle de la non-violence sont très nombreux, mais aussi très épars. Une fois encore ils ne manquent pas d'ambiguïtés, voire de contradictions. Bien que Gandhi veillât à la défense des animaux, et affirmât que la vie d'un agneau avait, pour lui, autant d'importance que celle d'un homme [155], il ne se montra pas toujours cohérent sur ce point et il n'hésita pas à approuver l'abattage de soixante chiens enragés dans la ville d'Ahmedabad. Il fut aussitôt assailli d'un abondant courrier lui reprochant cette prise de position. Plus tard, il fit tuer un veau malade dans l'enceinte même de l'*ashram*. Une fois encore, les lettres fusèrent de toutes les parties de l'Inde pour dénoncer cette trahison de l'*ahimsa*. [156]

C'est peut-être sa fougue à l'encontre des « sectaires de l'*ahimsa* » qui l'amena, de façon pour le moins surprenante, à prendre position en faveur de l'euthanasie [157] qu'il considère comme conforme aux principes de la non-violence : il ne s'agit, selon lui, que de soulager l'âme des douleurs que le corps lui inflige. Nous avons de même vu qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, il agit comme agent recruteur de l'armée britannique, demandant aux jeunes Indiens de s'enrôler dans l'armée ; il se justifie en disant que pour pratiquer la non-violence, il faut d'abord connaître la violence ; plus tard, il invoqua des raisons similaires pour s'opposer à l'interdiction de port d'armes…

Ces quelques exemples nous montrent combien il est difficile de saisir sa pensée en matière de non-violence. Certes, il faut reconnaître que dans les actions qu'il a lui-même menées, il a prôné la désobéissance civile, la résistance et le boycottage. De même, dans les techniques de lutte qu'il a beaucoup discutées, il met en exergue la fermeté, certes mais aussi le compromis, la persuasion et la discussion. Néanmoins, les mouvements de masse qu'il a lancés ont, très souvent,

[155] M. K. Gandhi, *An Autobiography …*, p. 222.
[156] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, pp. 275-7.
[157] M. K. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, p. 85.

entraîné des violences. Très tôt des voix se sont d'ailleurs élevées pour lui reprocher l'ambiguïté de ses mots d'ordre qui risquaient de mettre le feu aux poudres. Tel était le cas de Rabrindanath Tagore ainsi que nous le verrons plus loin.

La non-violence entendue par Gandhi concerne principalement l'usage de la force physique. Il est moins convaincant quant à la violence morale et lui-même utilisa cette arme, notamment dans la grève de la faim. On a vu comment Ambedkar, notamment, fut dans une position telle qu'il était rendu directement responsable de la vie et de la mort de Gandhi. Ainsi lors des négociations, ce dernier dit à Ambedkar : « Si comme vous le dites, vous êtes intéressé à ma vie, vous savez ce qu'il faut faire pour la sauver ».

À propos du jeûne, on voit bien que, dans une tradition ascétique, Gandhi ne rejette pas la violence physique exercée sur soi-même, c'est-à-dire la mortification. La souffrance est alors vue comme libératrice, sinon rédemptrice : « Nous n'obtiendrons le salut que par la souffrance », écrit-il [158]. Il ajouta même que la seule façon de protéger la vache est de mourir pour elle [159]. Lors des campagnes qu'il mène, il appelle au « sacrifice de soi » [160], à d'autres moments il affirme que la souffrance est la seule forme de repentir. Enfin il considère que la pénitence est un principe de la religion hindoue [161], la souffrance est purifiante et source de joie [162]. Le sacrifice (*yajna*) trouve sa valeur fondamentale dans le service aux autres [163] et on voit, ici aussi, combien l'ascétisme gandhien est tourné vers l'action. « La souffrance douloureuse sur soi-même est l'essence de la non-violence et le substitut à la violence exercée sur les autres. Elle anoblit ceux qui

[158] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1., p. 251.

[159] M. K. Gandhi, *Ma Non-violence*, Paris, Stock, 1973, p. 245.

[160] *Ibid.*, vol. 2, p. 13

[161] *Ibid.*, vol. 2, p. 151.

[162] J. Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Paris, Stock, 1969, p. 165.

[163] M. K. Gandhi, *Lettres à l'âshram*, p. 110.

perdent la vie et enrichissent moralement le monde de leur sacrifice. » [164]

**3. Applications.** —. À de nombreuses occasions, Gandhi est amené à répondre à des questions concrètes quant à l'utilisation ou non de la violence. Ici aussi ses réponses ne manqueront pas d'ambiguïté. Tantôt il prônera la passivité, tantôt il reconnaîtra la légitimité de l'usage de la force. Ainsi, son fils lui demanda quelle devrait être son attitude en voyant son père agressé comme il le fut en Afrique du sud. Gandhi lui répondit qu'il devait défendre son père par tous les moyens plutôt que le laisser tuer [165]. On a mille fois cité la phrase selon laquelle il affirme préférer la violence à la couardise ou la lâcheté.

Lorsqu'il visite l'Europe dans les années 1930, Gandhi est invité à s'exprimer sur la manière de réagir à des questions d'actualité telle que la montée du nazisme. Il prêche ici une attitude non-violente face à une agression militaire : ses réponses sont plutôt elliptiques et seront d'ailleurs rapportées de façon contradictoire par la presse. À Lausanne, il est plus explicite et conseille l'insoumission aux soldats et le refus d'assurer la moindre collaboration à un État en guerre, notamment en ne payant pas ses impôts. La presse est furieuse et s'étonne qu'il n'aille pas prodiguer ses conseils aux nazis [166].

Il se prononça également sur la question juive. Selon lui, la contribution des Juifs à l'Histoire de l'humanité aurait été plus grande encore s'ils s'étaient jetés par milliers d'une falaise en signe de sacrifice. À la place des Juifs d'Allemagne, il aurait refusé l'exil et aurait trouvé la joie dans la souffrance. Si les Juifs acceptaient cette idée, même les massacres seraient des événements de joie. Le courage de l'immolation peut rendre l'espoir et il affirme que l'immolation de milliers de personnes peut être nécessaire pour apaiser la fureur d'un tyran [167]. Il conseille encore aux Britanniques de lutter sans armes

[164] Cité par J. Bondurant, *Conquest of Violence : The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 26.

[165] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1., p. 4.

[166] Pour un exposé de ces épisodes, voir J. M. Muller, *Gandhi : l'insurgé*, pp. 191-211.

[167] Y. Chadha, *Rediscovering Gandhi*, p. 363.

contre le fascisme et le nazisme, d'abandonner aux Allemands et Italiens toutes leurs possessions mais de ne pas céder leur âme.

On peut évidemment s'interroger sur la pertinence de ces conseils dont on dira, pour rester charitable, qu'ils témoignent d'une bonne dose de naïveté et d'une méconnaissance de certaines réalités.

## II. — La méthode : le satyagraha

Retour à la table des matières

La non-violence, chez Gandhi, ne se borne pas à une philosophie, elle est aussi une méthode d'action, politique et sociale. En réalité, elle pourrait même s'entendre comme un moyen de régler la plupart des relations interpersonnelles. On ne peut cependant pas dire que Gandhi l'ait appliqué de façon aussi étendue car dans ses relations personnelles avec son épouse, ses disciples et ses collaborateurs, il s'est montré assez autoritaire, souvent même intransigeant. Pour ses actions politiques, par contre, il conçut une méthode de lutte non-violente qu'il appela *satyagraha*, « la force de la vérité ».

**1. Principes**. —. C'est en Afrique du Sud que Gandhi conçut cette méthode. Dans *La désobéissance civile*, Thoreau défend l'individu libre face à l'État oppresseur et dénonce la passivité de ceux qui dénoncent les injustices sans jamais lutter contre elle. L'obéissance peut être coupable et Thoreau affirme que pour lutter contre un État inique, il faut lui refuser tout soutien, et notamment de payer des impôts car, dans un tel contexte, la place d'un homme juste est en prison [168].

Gandhi fut profondément impressionné par la lecture de Thoreau et il conçut une méthode non-violente d'action sociopolitique qui met l'accent sur la désobéissance civile. Préférant donner à cette méthode d'action un nom d'origine indienne, il énonce lui-même les règles fondamentales, le code de discipline et les étapes des campagnes d'action [169] : l'accent est mis sur la mobilisation et la diffusion des

[168] H. Thoreau, *La désobéissance civile*, Paris, Climats, 1992.

[169] Voir J. Bondurant, *Conquest of Violence*, pp. 38-41 pour le détail de ces règles. La technique de *satyagraha* est d'ailleurs au centre de cet ouvrage. En

objectifs. L'essentiel doit être tenu pour non-négociable, mais la porte à la négociation doit toujours être ouverte. Les participants doivent être prêts à souffrir sans jamais manifester leur propre colère. Ils doivent s'abstenir de toute insulte et se laisser arrêter. Une gradation des actions peut être envisagée qui va de la négociation à la désobéissance civile.

Le *satyagraha* repose donc sur la force morale des participants, capables, par leur force intérieure et leur exemple, d'infléchir la volonté de l'ennemi. La technique est, selon lui, aussi importante que les buts car contrairement aux méthodes politiques traditionnelles, Gandhi considère que non seulement la fin ne justifie pas les moyens, mais ceux-ci sont aussi importants que celle-là : « il n'est jamais sorti un bon arbre d'une mauvaise graine », commente-t-il [170]. On ne peut combattre le mal que par l'exemple du bien. Il s'agit là d'un précepte philosophico-religieux car selon Gandhi, la religion s'entend moins comme un ensemble de croyances que comme mode de vie [171].

Il est intéressant de noter que Gandhi entra en contradiction avec les autres leaders du mouvement nationaliste indien qui considéraient, de façon plus classique, que l'indépendance apporterait la solution à tous les autres problèmes. Gandhi, au contraire, soutenait que la lutte de libération devait être morale et servir de modèle à la société qui en résulterait.

C'est dans cette perspective que Gandhi exigeait régulièrement des vœux, des engagements solennels, de la part des participants à ces mouvements. Ainsi lors de la grève des ouvriers textiles de 1918, ces derniers doivent jurer de ne pas reprendre le travail avant d'avoir atteint les objectifs de leur mouvement.

français, on lira le recueil de textes M. K. Gandhi, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet/Chastel, 1986.

[170] S. Panter-Brick, *Gandhi contre Machiavel*, Paris, Denoël, 1963, p. 273.

[171] B. Parekh, *Gandhi's Political Philosophy : A Critical Examination*, London, Macmillan, 1989, p. 65.

**2. Le rôle du chef**. —. Parmi les actions menées par Gandhi sous le mode du satyagraha, on peut citer la grève des ouvriers textiles de 1918, l'agitation contre les Rowlatt Bills de 1919, la campagne des paysans de Bardoli de 1928, la marche du sel de 1930. D'autres actions comme le *satyagraha* de Vaïkom s'inspiraient nettement de ses méthodes. À chaque fois, on est frappé par la détermination précise des objectifs, la qualité de l'organisation, le caractère symbolique de la lutte et l'utilisation de la presse comme moyen de diffusion du message.

Le succès de ces actions tient aussi pour une bonne part dans la présence d'un chef. Gandhi tenait d'ailleurs à ce que chaque mouvement soit placé sous l'autorité d'une personne et que l'obéissance à cette personne soit totale. Cette condition, souvent négligée par les commentateurs, est pourtant essentielle à la réussite des actions. Tant qu'elles restaient sous le contrôle de Gandhi ou de l'un de ses proches, elles tendaient à se conformer aux idéaux affirmés. Par contre, lorsqu'ils échappaient à tout contrôle, ces mouvements tendaient à dégénérer. Gandhi n'a pas tellement écrit sur le rôle du chef, mais il ne pense pas que les masses puissent agir d'elles-mêmes.

Il est conscient de l'exigence de ses méthodes et fait de l'obéissance au chef un des principes de l'action. Dans l'ensemble, c'est lui qui énonçait les règles des mouvements ou des communautés qu'il présidait. On le voit assez autoritaire sur ce plan. Il n'hésite pas à énoncer des longues listes d'interdictions auxquelles les membres doivent se soumettre. Dans un discours prononcé en Europe, il déplore l'absence de leaders spirituels qui permettraient aux Européens de mener une lutte non-violente. Ce regret trahit en quelque sorte la manière dont il conçoit son rôle en Inde. Il est bien un guide et ceux qui désirent le suivre doivent se soumettre à ses exigences. Ce fut sans doute une des raisons de sa perte d'influence : ce qu'il demandait aux gens, c'était en quelque sorte de devenir des saints.

**3. Le jeûne**. —. La grève de la faim ne doit pas se confondre avec le *satyagraha*, mais elle peut s'en rapprocher. Elle aussi repose sur la conviction profonde et le sens du sacrifice. Elle met en exergue la douleur infligée à soi-même pour faire plier l'ennemi.

On peut distinguer plusieurs types de jeûnes : le premier est une simple mortification qui n'a d'autre but qu'une élévation spirituelle ou

une manière de résoudre des problèmes de santé — les deux choses n'étant pas indissociables pour Gandhi. Ce dernier, comme bon nombre de ses compatriotes, a régulièrement pratiqué ce type de jeûne. Ainsi entendu, il n'est pas anodin puisqu'il présuppose une capacité de résister à la douleur et un contrôle de ses désirs. Dans le second type, le jeûne devient grève de la faim ; il est alors arme politique, un moyen de faire pression sur l'ennemi en mettant sa propre vie en jeu. Gandhi a utilisé cette arme à plusieurs reprises — pas toujours de façon noble. Lorsqu'il met sa vie en jeu pour que cessent les massacres entre hindous et musulmans, il est seul contre tous. Il utilise son corps comme sa seule arme face à une violence aveugle. Par contre, dans la lutte qui l'opposa à Ambedkar, il jeûna d'une façon qui tient quasiment du chantage politique, en forçant son adversaire à céder sous peine d'être tenu pour seul responsable de sa mort, et lui-même fut assez cynique pour le rappeler à Ambedkar.

Le troisième type de jeûne est le jeûne expiatoire : c'est surtout des actes de violence qui poussèrent Gandhi à pratiquer ce jeûne qui n'est pas poussé jusqu'à la mort.

## *III. — La politique*

Retour à la table des matières

**1. L'anti-occidentalisme**. —. En Afrique du Sud, Gandhi était entouré de nombreux occidentaux et sa pensée était influencée par les théosophistes, Tolstoï, Thoreau ou Ruskin. Son retour en Inde marque une rupture par rapport à cette influence occidentale et il va désormais concevoir que la civilisation indienne contient la solution aux problèmes de l'humanité. Par contre, il verra dans l'Occident la source de la plupart des maux qui frappent l'humanité. Selon lui, les Indiens doivent trouver dans leur propre culture la solution à leurs problèmes et ils pourront ainsi montrer qu'il existe une voie nouvelle de développement.

Au cours de sa vie, Gandhi en vint à concevoir l'Occident comme satanique. Il rejeta ainsi tout ce qui était considéré comme occidental : la culture, l'éducation, l'urbanisation, la médecine, la recherche du profit, le matérialisme, les vêtements, les machines et les beaux-arts.

Les commentateurs de l'œuvre de Gandhi tendent à ignorer cet aspect de sa pensée. Il est pourtant essentiel, même s'il repose sur une conception manichéenne et simpliste du monde.

Dans le premier livre qu'il ait écrit, *Hind Swaraj*, un puissant pamphlet politique, il affirme avec force que la civilisation est une maladie dont l'Inde doit se prémunir. Il rejette l'idée d'une Inde inspirée de l'Occident : il veut un Hindustan et non un Englishtan. La civilisation occidentale n'est que ruine et décadence, elle est « le royaume de Satan » [172]. La civilisation c'est l'immoralité, l'absence de religion, le machinisme, le matérialisme.

Même la démocratie parlementaire ne trouve pas grâce à ses yeux puisqu'il traite le Parlement de « femme stérile et de prostituée » [173] et il pèse ses mots : pas une seule bonne action n'est sortie des assemblées législatives. De retour en Inde, Gandhi assumera les conséquences de ses conceptions et il demanda aux Indiens de renoncer aux produits manufacturés et d'abandonner leur emploi dans l'administration. Dans le discours qu'il tient à Bénarès en 1916, il s'oppose à l'usage de la langue anglaise dans l'enseignement. Plus tard, il incita les jeunes gens à quitter les universités, même contre l'avis de leurs parents et proposa de substituer le filage à l'enseignement universitaire.

Le nationalisme gandhien n'est pas seulement politique, il englobe la culture et considère que les fondements de la civilisation indienne sont foncièrement différents des autres cultures et surtout de la société moderne associée à l'Occident. Gandhi reprend à son compte les présupposés de l'orientalisme qui voient dans l'Inde une société millénaire, caractérisée par la religion, la non-violence et la tradition. L'Inde véritable, celle qu'il prétend telle et veut faire revivre, est ainsi présentée comme l'antithèse de l'occident : elle est religieuse, non-violente, rurale et morale.

Les valeurs proposées par Gandhi ne correspondaient pas nécessairement à celles des leaders de la décolonisation. En même temps, il réaffirmait la grandeur de l'Inde, il proposait un monde nouveau, si pas égalitaire du moins consensuel. Il faisait de la tradition

[172] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 7

[173] *Ibid.*, p. 30.

un atout pour l'avenir. L'Inde affirmait-il n'avait pas été prise par les Anglais, elle s'était donnée à eux parce qu'elle avait renié la force qu'elle avait en elle-même.

La critique de l'Occident met bien en exergue le nationalisme gandhien. L'amour de l'Inde, la foi en sa capacité de développement autonome et la grandeur de sa religion se conjuguent pour former l'utopie gandhienne.

**2. La démocratie**. —. C'est un euphémisme de dire que le système de démocratie parlementaire ne reçoit pas les faveurs de Gandhi. Les propos très durs qu'il tient dans *Hind Swaraj* ne furent jamais démentis ; au contraire, le livre fut réédité et proposé à la jeunesse lors des campagnes de désobéissance civile. Il est écrit à un moment où se profile le spectre d'une dérive violente dans la jeunesse tentée par le terrorisme. Le parlementarisme est stérile parce que les ministres changent tout le temps et les députés répondent davantage aux injonctions de leurs partis qu'à leur conscience. En quelques lignes, Gandhi rejette le changement de gouvernement, le système de partis politiques et le principe même de l'élection qui conduit à la démagogie en empêchant toute décision politique. De plus, les variations électorales, qui conduisent à l'alternance politique, empêchent toute politique cohérente[174].

L'idéal de Gandhi est, sans doute, plus proche d'une démocratie directe et décentralisée. Il était en principe opposé à un État centralisé et, dans les dernières décennies, il lutta pour la régénération du village comme entité fondamentale de la vie du pays. Il ne se donna cependant jamais les moyens de mettre sur pied des organes de démocratie directe. Il savait les exigences de son programme qui supposait une transformation des hommes en saints austères. Quand il lance un *ashram*, il en énonce lui-même les règles strictes et se montre peu tolérant vis-à-vis de tout écart. Ce n'est pas un hasard si ces institutions ne lui ont pas survécu car elles reposaient sur son charisme et son autorité.

174 *Ibid.*, p. 33.

**3. Anarchisme ou conservatisme ?** —. Les conceptions politiques de Gandhi échappent à toute classification. Leur originalité tient précisément dans le fait qu'il pensait pouvoir élaborer une doctrine spécifiquement indienne qui ne devait rien à nulle autre. Il admirait l'idéal égalitaire du communisme et il s'opposait au principe même de « propriété privée » car aucun homme n'a le droit de s'approprier des choses ; il n'est d'ailleurs pas éloigné de la théorie marxiste de la valeur quand il affirme qu'un bien n'appartient à personne et qu'il est constitué du travail successif de plusieurs personnes [175]. Cependant, il ne pouvait accepter l'athéisme qui sous-tend le marxisme. Il reprochait encore au « bolchevisme » de considérer l'avancement matériel comme la valeur suprême. Enfin, il est également opposé aux modèles d'industrialisation et de centralisation qui caractérisaient la Russie soviétique.

Gandhi rejette tout autant le capitalisme, au moins en théorie car, dans la pratique, il était en contact étroit avec des industriels dont certains finançaient ses activités. C'est une des raisons pour lesquelles les marxistes de l'époque le considéraient comme un agent de la bourgeoisie nationale dont le rôle principal était d'empêcher toute révolution prolétarienne en Inde [176]. Par bien des aspects, il est vrai, la pensée gandhienne peut paraître conservatrice, notamment par son accent sur la religion, la tradition ou la nation.

Néanmoins, il n'est pas sûr qu'il puisse légitimement être considéré comme un « réactionnaire » ou encore un partisan du *statu quo*. Par bien des aspects, il est un vrai révolutionnaire. En tout cas, il met en cause les fondements même de la politique et de l'économie. Son projet de société s'inscrit en rupture avec les formes antérieures. Sur le plan politique, par exemple, il est faveur d'une décentralisation radicale du pouvoir et un retour aux communautés de village même si, rappelons-le, il ne mit pas sur pied des institutions pour mettre ces idées en pratique. En résumé, on dira que sa pensée est avant tout une utopie et qu'à ce titre, elle échappe aux catégories politiques traditionnelles.

[175] B. Parekh, *Gandhi's Political Philosophy*, p. 138.

[176] R. Stern, *Changing India : Bourgeois Revolution on the Subcontinent*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 161.

**4. Une critique sévère**. —. Parmi les critiques les plus sévères de Gandhi figure Rabindranath Tagore, le poète indien, prix Nobel de littérature. Dès 1919, Tagore qui avait été le premier à l'appeler *mahatma*, lui fait part de sa préoccupation vis-à-vis du nationalisme gandhien. Il dénonce la politique de boycottage des biens étrangers qui selon lui ne fait qu'attiser les sentiments les plus frustres et abjects de ses compatriotes. L'anti-occidentalisme est également rejeté par Tagore qui craint de voir l'Inde se développer à l'écart du monde [177]. « Aucun peuple ne peut faire son salut en se détachant des autres » affirmait Tagore selon lequel le nationalisme était une menace en lui-même [178]. Lors du mouvement de désobéissance civile, Tagore est « suffoqué » par ce qu'il voit, par la soumission aveugle des masses à leur chef, par la mise à l'écart de toute raison et de toute culture [179]. Tagore écrivit à Gandhi pour lui dire que la résistance passive n'est pas morale en elle-même et qu'elle peut elle aussi trahir la vérité. De façon symptomatique, Gandhi lui répondit qu'il n'avait rien à faire du sort de l'humanité, mais que seul le bien-être de son pays le préoccupait [180].

Gandhi, souligne Rolland, refusa de voir que ceux qui brûlent les étoffes en criant son nom sont prêts à s'attaquer aux hommes et Tagore a eu raison de dire que tout en prêchant la non-violence, on a semé les graines de la violence. Les émeutes et les agressions qui suivirent devaient d'ailleurs lui donner raison.

[177] D. Dalton, *Mahatma Gandhi*…, pp. 68-74.

[178] Voir sur cette question R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1993, p. 86 ou A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi, Oxford University Press, 1994, p. 4.

[179] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2, p. 61

[180] D. Rothermund, *Gandhi : A Political Biography*, p. 40.

**Gandhi**

Deuxième partie : la pensée de Gandhi

# Chapitre V

# Économie et société

Retour à la table des matières

Dans ce chapitre, nous examinerons les conceptions de Gandhi en matière d'économie, d'enseignement, d'habitudes alimentaires, d'habillement et de sexualité. Selon la perspective qui est la sienne, toutes ces choses sont liées et dérivent de sa conception générale du monde, de la vie et de l'Homme. On retrouvera ici ce caractère intégré de la pensée de Gandhi, qui ne va toutefois pas sans quelques positions assez étonnantes.

## *I. — L'économie*

L'organisation de la vie économique ne peut être que l'expression des valeurs. Le primat de l'esprit sur la matière prévaut ici autant qu'ailleurs : l'économie est le reflet de la pensée. Bien qu'il ne soit pas un théoricien de l'économie, Gandhi voulait réorganiser fondamentalement les rapports sociaux et les modes de production. Nous allons retrouver ici tous les thèmes abordés plus haut. En premier lieu, la pensée de Gandhi est une critique du matérialisme et de la recherche du profit.

**1. Apologie de la vie simple**. —. Gandhi a très vite été sensible au dénuement matériel des pauvres et il considère qu'un minimum de sécurité économique est nécessaire. Il va donc lutter pour que cesse la misère et que chacun ait de quoi nourrir les siens. Une des manières de réaliser ce but, estime-t-il, est de cultiver l'austérité chez ceux qui

vivent dans l'opulence. Sans avoir réellement mis des institutions en place qui allaient dans ce sens, Gandhi prônait une redistribution des richesses des riches vers les pauvres. Contrairement au communisme qui repose sur la lutte des classes, Gandhi ignore ces dernières en tant que telles et il estime que les « riches » doivent changer leur cœur, accepter de leur plein gré de mener une existence sobre et de partager leurs richesses. Un disciple tel que Vinobha Bave tentera, dans les années 1950, de mettre en œuvre cette politique de redistribution des terres en appelant les propriétaires à faire don de parcelles aux plus pauvres.

La lecture de Ruskin l'avait convaincu de l'importance du travail comme réalisation de soi. Dieu a créé l'Homme pour le travail et celui qui vit du travail des autres n'est qu'un voleur [181]. C'est dans cette optique qu'il va développer l'idée que chacun doit travailler de ses propres mains. Le travail manuel est une façon de se libérer, d'accéder à la sagesse. Il s'agit d'une idée assez originale dans la tradition religieuse hindoue qui a toujours mis l'accent sur une forte division du travail et sur le primat du travail intellectuel, souvent associé aux Brahmanes. Pour Gandhi, au contraire, tout le monde doit travailler de ses mains. Le paysan (*kisan*) et l'artisan constituent les principaux piliers de l'organisation économique. Il est assez étonnant de constater que quand il parle d'économie, Gandhi se montre égalitariste et rejette la division du travail. Par contre, il reconnaît les vertus de celle-ci quand il parle d'organisation sociale, c'est-à-dire de caste.

La vie économique doit être basée sur la satisfaction des besoins élémentaires : nourriture et vêtements. Une fois ceux-ci assurés, on débouche sur le superflu et on se condamne à une économie du progrès. Gandhi rejette toute conception matérialiste et cumulative de ce dernier. En d'autres termes, il dénonce une économie basée sur le « toujours plus » car elle est contrainte à augmenter indéfiniment la production. La production de masse est vouée à la multiplication infinie et engendre donc l'insatisfaction. Si tous les pays développaient une production industrielle massive, il n'y aurait plus de marché pour les produits. Ce type de production comprend donc sa propre contradiction, sa propre négation et sa propre destruction. L'accumulation des richesses n'est,

[181] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2, pp. 65 et sv.

de toute façon, pas un progrès véritable. Le progrès moral n'est pas la conséquence du progrès économique et ce dernier n'est pas une fin désirable en elle-même. Bien au contraire, l'argent asservit l'homme [182].

Les exportations de biens sont autant à rejeter que les importations. Le *swadeshi*, boycottage des biens étrangers, n'est pas une politique à court terme, visant uniquement à bouter les Britanniques hors de l'Inde, il est un principe de base permanent de l'économie [183]. L'Angleterre, qui inonde le monde de ses produits manufacturés, devrait elle aussi se contenter de répondre aux besoins de sa propre population. L'économie gandhienne, par ce caractère autarcique, présuppose donc une forme de nationalisme, tout en mettant l'accent sur la communauté de village, un thème que deviendra cher à Gandhi dans les dernières années de sa vie. Il idéalisera fortement l'organisation du village telle qu'elle a existé dans une espèce d'âge d'or pré-colonial [184] et la propose comme modèle à l'Inde en quête d'indépendance. La différence avec Nehru est ici criante. En 1945, Gandhi écrivit que les Indiens devraient vivre dans des villages et non dans des villes, dans des huttes et non dans des palaces. Nehru lui répondit sèchement que, selon lui, le village est davantage lié au passé, au mensonge et à la violence. Il ne voit pas en quoi il est moralement supérieur à la ville.

**2. Critique du machinisme**. —. La ville nie la tradition et est liée à cette modernité que Gandhi rejette avec force. L'anti-occidentalisme de Gandhi prend ici la forme d'une critique radicale de la machine. Celle-ci est une négation du travail de l'homme et elle est donc à proscrire même si Gandhi n'assuma pas toujours les conséquences pratiques de ce rejet. Ainsi le nationalisme indien est, pour une bonne part, le fruit de la modernité, notamment en ce qu'il présuppose les moyens modernes de communication.

La machine est liée à l'Occident et elle est satanique, elle est un grand péché [185]. La paupérisation de l'Inde est le résultat de cette

[182] B. Parekh, *Gandhi's Political Philosophy*, p. 18.

[183] *Ibid.*, p. 13.

[184] Pour une critique de cette idée, voir L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975, pp. 111-141.

[185] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj…*, p. 107.

modernisation ; telle est la conclusion de Gandhi après sa lecture du livre de Dutt *An Economic History of India*. Il propose d'enrayer ce déclin en supprimant les machines. La machine entraîne la concentration des richesses dans les mains de quelques-uns. Les voitures et les bicyclettes ne satisfont pas des besoins primaires de l'Homme et on peut donc s'en passer. La machine à coudre *Singer* est la seule invention à trouver grâce à ses yeux [186].

Face aux critiques, Gandhi nuance quelque peu ses vues et affirme qu'on ne peut supprimer toutes les machines, mais qu'il faut en contrôler la production par l'État ou encore qu'il n'est pas opposé aux machines puisque même un cure-dent et surtout le rouet sont des machines. De même, il se garde bien de critiquer ouvertement les propriétaires indiens de filatures puisque ceux-ci comptent parmi ses mécènes. Enfin on a vu comment lui-même utilise la presse, la radio, les chemins de fer et l'imprimerie pour diffuser ses idées. Jamais il ne remet cette utilisation en cause. Toutefois sa critique du machinisme reste radicale : « Idéalement, écrit-il, je souhaite supprimer toute machine ». Comme substitut à la production industrielle de masse, Gandhi propose le filage individuel par le rouet.

**3. Le rouet**. —. Le rouet (*spinning-wheel* ou *charkha*) devint un des thèmes favoris de Gandhi, quasiment une obsession, qui lui attira d'ailleurs les sarcasmes des intellectuels du Congrès. En filant chaque jour une certaine quantité de fil, chacun peut résoudre deux problèmes fondamentaux : d'une part, on favorise la production artisanale au moyen d'une technologie simple, tout en créant de l'emploi. En second lieu, on s'initie au travail manuel qui est source d'épanouissement et de libération.

La croisade en faveur du rouet prit des proportions importantes. Nous avons vu que Gandhi voulait refuser la nationalité indienne à toute personne qui portait des vêtements produits industriellement. Il voulait également inscrire dans les statuts du Congrès que tout membre dût filer une certaine quantité de fil chaque jour et désigner des commissaires pour contrôler cette production. Il se laissa tellement emporter par son

[186] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 2, p. 161.

idée qu'il ne fut pas loin de croire qu'il suffisait de filer au rouet pour que tous les problèmes de la société indienne fussent automatiquement résolus.

L'apologie du filage est aussi celle de la vie simple. Les ancêtres des Indiens avaient compris combien il était nécessaire d'imposer des limites à la croissance économique. Le bonheur, selon eux, était avant tout une question d'état d'esprit et ils savaient que rien ne servait à rechercher le luxe et les plaisirs. Ce sont les Britanniques qui ont corrompu ces idéaux en se présentant comme la civilisation la plus achevée, un modèle pour toutes les autres. Gandhi proposa alors de reconsidérer l'attitude des colonisés et montra combien les ancêtres des Indiens avaient trouvé la sagesse dans l'austérité et la modération.

En dépit de son insistance sur le village comme centre de la vie indienne, Gandhi a peu écrit sur l'agriculture. Le rouet retenait tellement son attention qu'il se sentit peu concerné par les techniques agricoles. Il proposa une vision idéalisée de la communauté de village qu'il transforme en lieu de sagesse et d'équilibre. Il n'est pas sûr pourtant que le village indien soit le lieu par excellence de la non-violence et, par bien des aspects, il est même le théâtre de l'exploitation de l'homme par l'homme.

## *II. — La culture*

Retour à la table des matières

La culture doit être le reflet de la vie spirituelle. Selon Gandhi, il ne peut y avoir de décalage entre les convictions d'un homme et la manière dont il se vêt ou dont il mange. Le corps est ainsi conçu comme un microcosme du monde et un reflet de la pensée. On retrouve ici toutes les idées principales de la pensée gandhienne.

**1. L'habillement**. —. Nous avons vu à maintes reprises combien Gandhi était sensible aux symboles. Il affirme le primat de l'esprit sur le corps, mais celui-ci peut aussi refléter les convictions d'un homme, être le témoin de sa pensée. Durant toute sa vie il accordera une grande importance à ses habits. Au cours des années, il se dévêtira de plus en plus pour ne finalement retenir que le strict minimum. La croisade menée en faveur du rouet trouve son prolongement naturel dans cette promotion du vêtement simple. Aucun leader au monde ne s'est sans doute tant préoccupé de l'habillement [187]. Chez lui, le vêtement est le premier signe de la culture : à Londres, il avait éliminé toute trace d'indianité dans ses habits afin de ne pas paraître ridicule ; petit à petit, il parcourra le chemin inverse en éliminant toute trace d'occidentalisation.

Après son retour au pays, en 1915, il expérimentera diverses formes de vêtements. En 1919, il inventa le fameux *Gandhi cap*, ce béret blanc que lui-même porta peu. C'est en 1921 qu'il décida de renoncer aux habits cousus et, comme à son habitude, il opéra ce changement de façon publique, en l'annonçant dans la presse. Le pagne qu'il adopta symbolisait la simplicité et le rejet de l'occidentalisation. Lors de son séjour à Londres de 1931, il refusera de porter d'autres types de vêtements. Une telle conversion est certes typique d'un saint, du prophète qui guide la nation. Mais Gandhi n'entendait pas en rester là et souhaitait que ses compatriotes en fissent autant.

Les membres du Congrès devaient, selon lui, être les premiers à se vêtir de la sorte. L'accueil fut mitigé. Beaucoup craignaient en effet que ce changement fût perçu comme le signe inéluctable de l'arriération des Indiens. Gandhi était devenu la cible des caricaturistes et certains journaux le décrivirent comme le *naked nigger*. Le programme vestimentaire de Gandhi était austère et puritain. Il voulait que chacun renonçât à la fantaisie, aux bijoux, aux couleurs. Il décrivait les vêtements occidentaux comme « dégoûtants », « repoussants ». Il enjoignit ses supporters à les brûler publiquement. À Jabalpur, on organisa une procession de 111 ânes vêtus à l'occidentale, chacun représentant un Indien qui avait été anobli par le gouvernement satanique. Des piquets empêchaient les personnes non vêtues de *khadi* d'entrer dans certains temples. Lorsque le Prince de Galles visita

187 E. Tarlo, *Clothing matters*…, p. 62.

Bombay en 1921, Gandhi mit lui-même le feu à un tas de vêtements occidentaux. Des activistes insultaient les personnes qui n'étaient pas vêtues selon leur goût et certains furent même molestés. Tout ceci, on s'en souvient, écœura Tagore. Le tissu fait main, le *khadi*, était pour Gandhi le symbole de la non-violence, il était sacré [188].

À cette époque, les leaders du Congrès abandonnèrent le costume trois pièces. Ils n'avaient sans doute guère le choix tant les discours de Gandhi à ce sujet étaient nombreux et radicaux. Ils ne se dévêtirent cependant pas autant que le *mahatma* l'eût souhaité et conservèrent *kurtas*, *pyjamas* et *dhotis*. Le changement avait ses avantages et exprimait une certaine forme de populisme qui ne déplaît généralement pas aux hommes politiques. La conversion de Motilal Nehru, épicurien fortement occidentalisé, est peut-être la plus spectaculaire. Certains détails trahissaient cependant les classes moyennes qui conservèrent quelques signes extérieurs de leurs privilèges ; les femmes éprouvaient particulièrement du mal à renoncer à toute fantaisie ou parure. D'aucunes perçurent les vues de Gandhi comme un moyen diabolique de les dépouiller de leur féminité [189]. La sœur de Nehru fut horrifiée d'être contrainte à porter le *khadi* à l'occasion de son mariage. Il faut d'ailleurs rappeler que, pour les femmes, la couleur blanche est celle du veuvage et non auspicieuse ; or Gandhi appelait les couleurs des « laides taches ».

L'obsession de Gandhi à propos du vêtement peut paraître paradoxale. En le transformant en reflet de la pensée, il permettait à chacun de l'utiliser comme un masque. Le seul fait de porter le *khadi* devenait un témoignage suffisant de l'honnêteté et de l'intégrité d'une personne. Motilal Nehru se rendit compte de cette dérive et accusa Gandhi de se laisser « systématiquement duper par des menteurs sans scrupule » [190]. Depuis lors, le port systématique de vêtements d'origine indienne par les hommes politiques n'a guère élevé le niveau moral du pays.

[188] *Ibid.*, p. 92.
[189] *Ibid.*, p. 110.
[190] *Ibid.*, p. 116.

**2.** **L'enseignement**. —. Ici aussi, Gandhi pensait qu'il fallait privilégier une voie indienne et, en conséquence, mettre fin au système occidental d'enseignement. Il ne donna pas à ses fils la possibilité de suivre l'enseignement qu'il avait lui-même reçu. Son épouse n'était pas d'accord avec ses choix et elle lui reprocha qu'après l'avoir dépouillée de tous ses ornements, il voulait transformer ses fils en *saddhu* (mendiants religieux). [191] Sur ce point comme sur tant d'autres, il n'écouta que lui-même et se montra particulièrement intransigeant : sa propre expérience est transformée en précepte. S'il n'éprouve pas le besoin de manuels scolaires et de livres, les enfants peuvent s'en passer également. [192] Les textes qu'il consacre à l'éducation sont remarquables pour cette perspective égocentrique : il y parle constamment à la première personne et n'a d'autre argument à avancer que ses réflexions personnelles.

Le rejet de l'instruction occidentale procède de son anti-occidentalisme viscéral. À plusieurs reprises, il dénonça le système universitaire et demanda aux étudiants de renoncer à leurs études, même s'ils devaient par là désobéir à leurs parents. Conscient des critiques qui lui ont été adressées à ce sujet, il confirma ce rejet les écoles et des universités dont le savoir est comme un « lait empoisonné ». [193] L'éducation avilit au lieu d'anoblir, sa perversité est inhérente à elle-même ; « elle est pire qu'inutile » [194]. Rejetant tout progrès technique, Gandhi pouvait aisément nier l'importance de l'instruction scolaire. L'éducation doit être soumise aux besoins du village et de l'élévation spirituelle. La seule technique qu'il soit nécessaire d'enseigner est celle du rouet et du métier à tisser, « nulle autre occupation ne peut être introduite dans les écoles de l'Inde » [195]. Le rejet des livres, toujours typique de son anti-occidentalisme, rappelle aussi les régimes dictatoriaux.

Ses idées en la matière ne soulevèrent l'enthousiasme que de quelques rares inconditionnels. Les reproches fusèrent et beaucoup

[191] M. K. Gandhi, *An Autobiography…*, p. 209.

[192] *Ibid.*, p. 308.

[193] M. K. Gandhi, *Ma non-violence*, p. 127.

[194] S. Ganguly, *Tradition, Modernity and Development : A Study of Contemporary Indian Society*, Delhi, Macmillan, 1977, p. 111.

[195] M. K. Gandhi, *La Jeune Inde*, Paris, Stock, 1924, pp. 265-6.

accusèrent Gandhi de vouloir encourager l'illettrisme. [196] Vers la fin des années 1930, Gandhi revint sur sa réforme de l'enseignement et souhaite limiter l'éducation des enfants à sept années avec une insistance sur l'artisanat.

Ici non plus les idées de Gandhi ne rencontrèrent pas l'approbation générale et elles ne furent mises en pratique que dans de rares expériences marginales. Jamais l'Inde indépendante ne fit mine de s'engager sur cette voie et elle mit au contraire un accent assez prononcé sur l'enseignement universitaire, parfois d'ailleurs aux dépens de l'enseignement fondamental. Jamais le pays ne développa un système d'éducation typiquement indien.

**3. La santé**. —. Les idées de Gandhi en matière de santé furent aussi radicales et aussi peu suivies. La santé, qu'il avait assez précaire, fut une de ses préoccupations constantes. Ici aussi, il rejeta, du moins en théorie, la médecine occidentale pour considérer qu'un équilibre moral était la précondition d'un corps équilibré. Ce rejet ne résista pas à toute épreuve. S'il s'était montré inflexible lors des maladies de son fils, lui-même ne refusa pas de se faire opérer de l'appendicite et il prenait de la quinine pour se soigner de la malaria.

Sa conception de la maladie n'est pas étrangère à celle du péché car la douleur physique dérive de nos actes et de notre pensée. En d'autres termes, une vie et une pensée saines sont le gage d'un corps sain. Le *Guide de la santé*, publié en France dès 1949, contient toutes les ambiguïtés de la pensée gandhienne en la matière. Gandhi affirme que tous ces conseils résultent de ses expériences et peuvent donc être considérés comme avérés. La critique de la médecine occidentale est radicale. La science en médicaments repose sur des conjectures et plus une ville compte de médecins, plus la maladie s'y propage. [197] Mieux vaut éviter d'avoir affaire au docteur.

Gandhi reprend à son compte des conceptions traditionnelles hindoues sur le corps comme équilibre entre la terre, l'air, le feu, l'éther et l'eau. Il conçoit la santé comme une juste combinaison de ces

[196] D. G. Tendulkar, *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 4, p. 186.

[197] M. K. Gandhi, *Guide de la santé*, Paris, Fournier-Valdès, 1949, p. 28.

éléments. Sur certains points, il avance des idées générales qui ne manquent pas de bon sens : ainsi, il affirme les vertus de la propreté et de la salubrité publique. Il préfère l'air des campagnes à celui des villes. Mais au-delà de ces généralités, il avance des conseils beaucoup plus problématiques. Il est intéressant de noter que l'initiateur de la marche du sel prône une alimentation sans sel [198] et il affirme que la suppression de ce dernier peut suffire à guérir les hémorroïdes et l'asthme.

Parfois la maladie est perçue comme la conséquence de nos actes : la syphilis est la conséquence de l'adultère et de la volonté inflexible de la Providence qui condamne ses malheureuses victimes à une vie de souffrances. Les remèdes à ces maladies sont donc inutiles et provoquent d'autres maladies tout aussi périlleuses. Les vertus curatives de la terre sont d'autant plus grandes que notre corps est composé de cet élément : une morsure de serpent peut être guérie en y appliquant de la terre qui absorbe le venin. De même, les maladies des yeux, de la peau et les ulcères peuvent être guéries par la simple application de boue [199].

Les docteurs et les hôpitaux propagent le péché car ils empêchent les hommes de prendre soin de leur corps et dès lors l'immoralité se répand. [200] Les docteurs violent notre instinct religieux car leurs médicaments contiennent des graisses animales et de l'alcool. La médecine moderne est une entrave au contrôle de soi. D'ailleurs les médecins ne choisissent pas leur profession pour servir les autres, mais pour devenir riches.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre davantage sur cette théorie qui nous paraît comme un mélange de quelques éléments de bon sens à de bonnes doses d'absurdité. Fort heureusement, il ne se trouva pas grand monde pour prendre ces élucubrations au pied de la lettre, pas plus en Inde qu'ailleurs.

[198] M. K. Gandhi, *An Autobiography…*, p. 298.

[199] M. K. Gandhi, *Guide de la santé*, pp. 152-3

[200] M. K. Gandhi, *Hind Swaraj…*, pp. 63-4.

**4. La nourriture**. —. La manière de nourrir notre corps fut — faut-il encore le préciser ? — une préoccupation constante de Gandhi. Le type de nourriture que nous mangeons reflète autant notre âme qu'il n'influe sur notre équilibre personnel. Ceux qui flattent servilement leur palais ne sont pas moins odieux que les menteurs, les fraudeurs ou les voleurs. [201] Les plaisirs de la table sont honteux et doivent être proscrits. Les repas de fêtes sont un « grand péché ». Toute cette cuisine est volée aux pauvres, de même d'ailleurs que tout aliment que nous prenons sans nécessité absolue.

Le régime végétarien est la diète des plus grandes civilisations. Il dérive bien sûr des préceptes de l'*ahimsa*. Les peuples plus arriérés sont, par contre, uniquement carnivores, mais adoptent des éléments végétariens dans leur alimentation dès qu'ils entrent en contact avec les peuples civilisés d'Europe. La nature a destiné l'homme au régime végétarien et l'alimentation crue est celle qui lui convient le mieux, sans compter les économies de temps, d'argent et de feu qu'elle occasionne. Une alimentation faite exclusivement de fruits augmente les forces physiques et intellectuelles. Le pain acheté ne vaut rien.

Dans une tradition puritaine, l'alcool est assimilé à l'alcoolisme et le tabac à la drogue. Les conséquences du tabagisme sont décrites comme moralement désastreuses, conduisant au vol et à l'accoutumance. Le venin du tabac est plus subtil encore que celui du vin. De tels excitants conduisent tout droit à la décadence physique, annihilent tout sentiment moral. Même le thé, le café et le cacao entraînent toutes sortes de conséquences nocives et sont, dès lors, à rejeter. Le thé et le café affectent la substance cérébrale, le sang et le fluide vital. Quant au cacao, « il contient un poison qui émousse le tact » [202]. Le lait et les légumineuses sont pareillement nocifs.

Un adulte n'a pas besoin de plus de deux repas par jour et la frugalité est une vertu irremplaçable. Le déjeuner est totalement superflu. On voit ici aussi que la nourriture est largement conçue comme nuisible et devant être réduite au maximum.

201 M. K. Gandhi, *Guide de la santé*, p. 63.

202 *Ibid.*, p. 71

## *III. — La sexualité*

**1. La femme**. —. Globalement Gandhi conçoit la femme comme l'égale de l'homme. Il reprend même à son compte les stéréotypes coloniaux qui font de l'Inde une nation féminine et il souligne le caractère féminin de la non-violence. En principe, il est favorable à l'éducation de la femme.

Dans ses relations avec son épouse, il manifesta une tendance à l'autoritarisme, lui laissant peu de pouvoir de décision. À plusieurs reprises, il lui fit savoir que si elle n'était pas d'accord avec ses idées, elle n'avait qu'à s'en aller. Il ne jugea pas nécessaire de lui apprendre à lire et à écrire. Lorsqu'il décida de mettre fin à ses relations sexuelles, il ne lui demanda pas son avis.

Cela ne l'empêcha pas de conseiller aux membres du Congrès de respecter leurs femmes et de les considérer comme des partenaires plutôt que comme des esclaves. Il considère cependant que la place de femme est à la maison. Dans *Hind Swaraj*, par exemple, il dénonce la civilisation, qu'il qualifie d'irréligion, en ce qu'elle pousse les femmes à se promener dans les rues ou à travailler dans les fabriques, alors qu'elles devraient être les reines du foyer [203]. Cet asservissement explique aussi l'influence des suffragettes qu'il ne voit pas d'un très bon œil.

**2. L'abstinence**. —. La sexualité est chez lui associée à la honte. Elle n'est qu'une passion animale qu'il convient de maîtriser. A la limite, l'union sexuelle peut être réservée à la reproduction, mais sur ce point Gandhi n'est pas toujours clair et il alla jusqu'à dire que la généralisation de la chasteté ne conduirait pas à l'extinction de la race humaine. [204] Dans son *ashram*, il contraignit les couples à faire vœu de chasteté. Il affirme aussi que le seul moyen acceptable de contrôle des naissances est l'abstinence. À une Américaine citant une enquête qui démontrait qu'une vie de couple sans tendresse amoureuse est source de dépression, il rétorque que cette enquête a été faite sur des imbéciles

203 M. K. Gandhi, *Hind Swaraj…*, p. 37.
204 J. Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, p. 182.

et que sa femme et lui ne se sont, au contraire, réellement compris qu'après la fin de leurs rapports sexuels. De toute façon, il considère le mariage comme une « déchéance » car l'idéal de l'homme doit être de se consacrer à l'humanité et non à son épouse

Selon lui, l'Homme n'atteint son humanité qu'à travers le contrôle de lui-même et de ses sens. En d'autres termes, seul le *brahmacharya*, celui qui a renoncé à toute sexualité, réalise pleinement sa condition d'être humain [205]. Il établit ici une forte distinction entre l'homme et l'animal alors que dans sa théorie de la non-violence, il considère l'un et l'autre sur le même pied. L'animalité est caractérisée par les instincts, l'humanité par le contrôle de ceux-ci. Pour le *brahmacharya*, la sexualité s'oppose à la spiritualité, une vie chaste est nécessaire à l'élévation sexuelle.

**3. Des relations scandaleuses ?** —. À la fin de sa vie, des critiques s'élevèrent contre la manière dont il réalisait son vœu de chasteté. Comme on le sait, il était sans cesse entouré de jeunes femmes qui lui étaient particulièrement dévouées. Il prit ainsi l'habitude de les faire dormir dans son lit, en leur demandant de se dévêtir et de venir se coller contre son corps nu afin de le réchauffer. C'est un disciple, Nirmal Kumar Bose, qui révéla cette étrange habitude. Interrogé, Gandhi nia d'abord publiquement avoir dormi aux côtés de femmes nues puis il déclara qu'il s'agissait d'une expérience de *brahmacharya*. Bose rétorqua qu'il s'agissait pour le moins d'un mépris de la femme, dont le corps est utilisé pour des expériences qui n'ont rien de vraiment spirituelles.

Gandhi se faisait laver et masser par ces mêmes jeunes filles. Ces révélations choquèrent les hindous orthodoxes, qui se moquèrent de son interprétation du *brahmacharya*, mais aussi ses disciples dont il exigeait une stricte chasteté. Abha Gandhi, une nièce, confirma les révélations de Bose et reconnut qu'elle avait prit l'habitude de dormir avec Gandhi alors même qu'elle était déjà mariée. [206] Manu, une autre nièce comptait parmi celles qui devaient le réchauffer de même que Sushila Nayar, une jeune doctoresse qui devint Ministre de la Santé de

[205] M. K. Gandhi, *An Autobiography…*, p. 290.

[206] V. Mehta, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, pp. 200-1.

1962 à 1967. Cette dernière affirma qu'au début, il ne fut jamais question d'expérience de *brahmacharya* ; Gandhi n'invoqua ce motif que quand les gens eurent vent de ces pratiques et s'en offusquèrent. [207] Les jeunes filles qui vivaient à ses côtés semblent bien avoir eu des relations assez ambiguës avec lui. Madeleine Slade, alias Mirabehn, coupa sa longue chevelure en signe de dévotion et était malade à chaque séparation, une autre se déshabilla un jour et vint se blottir dans ses bras. [208] Même le livre béatement hagiographique de Drevet reconnaît qu'il y avait une espèce de coterie féminine autour de Gandhi. [209]

[207] *Ibid.*, p. 203.
[208] *Ibid.*, pp. 221-2 et p. 213.
[209] C. Drevet, *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Paris, Denoël, 1959, p. 128.

**Gandhi**

Deuxième partie : la pensée de Gandhi

# Chapitre VI

# Caste et intouchabilité

Retour à la table des matières

Beaucoup d'Occidentaux connaissent Gandhi à travers sa lutte contre l'intouchabilité. Il s'agit effectivement d'un épisode crucial de sa vie. Pendant longtemps, Gandhi a été considéré comme *le* défenseur des intouchables et son action a sans aucun doute été décisive pour gagner ceux-ci à la cause du Congrès. Toutefois, les positions de Gandhi en la matière n'ont jamais fait l'unanimité. Dès le début des années 1930, Gandhi s'est opposé violemment à celui qui représentait le mieux les intouchables, B. R. Ambedkar et, dès alors, les organisations militantes d'intouchables ont considéré Gandhi comme un véritable ennemi. Aujourd'hui, le crédit de Gandhi est sérieusement entamé et, au cours des dernières décennies, c'est Ambedkar qui s'est vu érigé officiellement en héros des intouchables. Ces derniers en viennent aujourd'hui à considérer Gandhi comme un représentant des hautes castes et tendent à le rejeter en bloc, à tort ou à raison. Au cours de ce dernier chapitre, nous allons examiner les péripéties de ce combat.

## *I. — La caste*

Quand il définit ce qui, selon lui, constitue les croyances fondatrices de l'hindouisme, Gandhi cite la division de la société en *varna*, un terme qui, dans une certaine acception, peut se traduire par « caste » [210]. Ses conceptions en la matière ont quelque peu changé au cours des

[210] Voir R. Deliège, *Le Système des castes*, Paris, PUF, 1993.

années, et Gandhi finira par rejeter le mot anglais de « caste » pour ne retenir que celui « *varna* ».

**1. Défense de la caste**. —. Après son retour en Inde, Gandhi développa une critique de la modernité à laquelle il opposait la profondeur spirituelle de la nation hindoue. Il se fit alors défenseur de la caste comme institution fondamentale de l'hindouisme. Il considère alors que pour être un hindou véritable, il importe de « croire » en le « *varnashrama dharma* » : ainsi entendue, la caste fait partie de la nature humaine et les hindous n'ont fait que l'ériger en « science ». [211] Les idéaux de la caste sont essentiels à l'harmonie de chacun. Toutefois, Gandhi considère que la caste ne signifie pas inégalité. « Séparés mais égaux » est la vue qu'il défend. Il défend avec conviction les restrictions en matière de commensalité et d'intermariage. En d'autres termes, il estime que les membres d'une caste doivent manger entre eux et ne prendre épouse qu'en leurs propres rangs. Il affirme, par exemple, que les restrictions dans le choix d'une épouse constituent une remarquable manière de promouvoir le contrôle de soi. Les tabous en matière de commensalité et de mariage sont « essentiels à une rapide évolution de l'âme ». [212]

En remontant aux sources de la tradition dont il vante les mérites infinis, Gandhi se condamnait à exalter la caste comme institution. Il se rendit très vite compte des contradictions dans lesquelles il s'enfermait et il se mit à considérer que la caste telle qu'elle existait en Inde n'était plus qu'une espèce de version dégénérée des idéaux védiques. C'est ainsi que dans les années 1920, il eut tendance à distinguer le mot caste de celui de *varna*. Seul ce dernier recevait encore ses faveurs. La caste, écrit-il, n'a rien à voir avec la religion, c'est une coutume dont l'origine est inconnue et qui ne doit pas être confondue avec le *varna*. [213] L'ordre des *varna* (littéralement « couleurs » en sanskrit) est la division quadripartite de la société, c'est-à-dire la distinction entre Brahmanes, Kshatriyas, Vaishiyas et Shudras. Cet ordre est lié à la place de chacun au sein de la société.

[211] M. K. Gandhi, *Hindu Dharma*, pp. 9-10.

[212] *Ibid.*, p. 11

[213] M. K. Gandhi, *The Removal of Untouchability*, Allahabad, Navajivan Publishing House, 1954, p. 36.

Il pense alors que la « loi des varna » est une loi d'égalité absolue entre toutes les créatures de Dieu, mais il élude la question de savoir pourquoi un tel ordre doit venir se superposer sur cette absolue égalité : c'est une question de devoir, chacun doit être à sa place. La loi naturelle veut que nous soyons nés avec les traits de nos parents et la « caste » est une de ces caractéristiques héréditaires. La loi du *dharma* exige que l'on suive la profession de ses ancêtres. Faire le métier de ses parents dispense d'aller à l'école et laisse du temps pour se consacrer à des buts spirituels. La loi des varna est la meilleure assurance pour le bonheur et la poursuite d'une vie religieuse profonde. [214] Selon lui, il n'y a aucune raison pour qu'un Brahmane soit supérieur à un Shudra mais, en même temps, chacun doit s'en tenir à son rôle : le Shudra qui veut devenir avocat n'a d'autre but que de gagner de l'argent et ce penchant n'est pas souhaitable.

On ne peut s'empêcher de noter ici que cette reconnaissance de la division du travail est quelque peu contradictoire avec la valorisation du travail manuel. On dira que Gandhi tient deux discours différents selon les contextes : quand il parle d'économie et de filage, il considère que tout le monde doit travailler et faire les mêmes travaux. Quand il parle de caste, il valorise la division sociale du travail.

**2. *Caste must go*.** —. Des années 1920 à la fin de sa vie, l'enthousiasme de Gandhi envers la caste fut de plus en plus nuancé. La découverte des injustices de l'intouchabilité explique pour une bonne part cette transformation à un moment donné, Gandhi souhaita même que chaque jeune fille hindoue épousât un intouchable.

Après avoir rejeté le mot « caste » comme dégénérescence, il considéra ensuite que les restrictions de commensalité ne sont pas fondamentales. Autrement dit, aucune sanction religieuse ne doit frapper les membres de castes différentes qui prennent un repas commun. Dans les années 1930, il se fit le champion de la lutte contre l'intouchabilité et sa dénonciation des méfaits de la caste devient alors plus virulente. « L'idéal d'une supériorité de naissance est le trait le

[214] *Ibid.* , p. 48.

plus vicieux du système des castes ».[215] Il continua cependant d'affirmer qu'il n'y a rien de commun entre la caste telle qu'elle existe dans l'Inde de son époque et le système des *varna* qu'il transforme ainsi en utopie [216]. C'est dans ce sens qu'il publie un pamphlet intitulé *Caste must go*.

Les hommes naissant avec des capacités différentes, la loi des *varna* garantit à chacun une place respectable dans la société. Cette fixation des métiers annihile toute ambition personnelle et limite la recherche du lucre. En ce sens, elle permet de concentrer toute son énergie à l'élévation spirituelle.

## *II. — L'intouchabilité*

Alors que ses conceptions concernant la caste ont beaucoup varié, son rejet de l'intouchabilité est resté imperturbable. La pratique de l'intouchabilité doit, selon lui, être totalement dissociée de la loi du *dharma* et de l'hindouisme en général. Il s'agit d'une excroissance cancéreuse dont il faut se débarrasser, d'un poison qui infecte l'hindouisme et la nation indienne. Ici aussi il apparaît comme un réformateur davantage que comme un défenseur de l'orthodoxie religieuse et il n'hésite pas à condamner les passages des textes religieux qui cautionnent de telles pratiques.

**1. Prise de conscience**. —. Sur le plan personnel, Gandhi ne semble pas très marqué par l'intouchabilité. Il ne connaît d'ailleurs pas très bien celle-ci et tend à la confondre avec le cas des balayeurs de caste Bhangi de son enfance. On se souvient de la façon assez radicale dont il imposa un couple d'intouchables dans l'*ashram*. En cela, il contredira quelque

[215] D. Dalton, *Mahatma Gandhi : Non-violent Power in Action*, New-York, Columbie University Press, 1993, p. 50. Sur cette question voir aussi D. Dalton, « The Gandhian View of Caste and Caste after Gandhi », In P. Mason (dir.), *India and Ceylon : Unity and Diversity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 159-81.

[216] T. Mende, *Conversations avec Nehru*, Paris, Le Seuil, 1956, p. 42.

peu ses propres principes selon lesquels l'intouchabilité ne sera éliminée que par un changement des cœurs et non par la contrainte.

La lutte contre l'intouchabilité avait pris des formes organisées dès la fin du XIXe siècle. Dans les années 1920, on vit fleurir des organisations de défense des intouchables et beaucoup luttèrent pour l'admission dans les temples. L'action menée à Vaïkom par les Izhavas est pionnière et Gandhi s'y intéresse de près, mais il reste toutefois en dehors du mouvement qui est organisé par les organisations izhavas. Gandhi est alors sensibilisé au problème de l'intouchabilité, mais de façon plutôt marginale. Il ne participe en rien aux mouvements existants et ne connaît même pas leurs leaders.

La question religieuse est bien au centre de la lutte des intouchables dans les années 1920. Beaucoup d'entre eux se sont convertis au christianisme, les autres réclament l'autorisation d'entrer dans des temples. La menace d'une défection massive pèse sur l'hindouisme et Gandhi est particulièrement préoccupé par cette question.

Lors de la deuxième Conférence de la table ronde qui se tient à Londres en 1931, c'est Ambedkar qui représente les intouchables. Il s'aligne sur la demande des délégués musulmans qui réclament un électorat séparé pour les membres de leur propre communauté. Ambedkar obtient une telle faveur des Britanniques, trop heureux de diviser pour mieux régner. La tension entre Gandhi et Ambedkar se manifeste déjà durant les travaux de la conférence. Des organisations d'intouchables envoient même un télex à Ambedkar pour lui manifester leur soutien car Gandhi conteste à ce dernier le droit de parler au nom des intouchables. En tant que seul représentant du Congrès, Gandhi estime qu'il représente tous les Indiens et notamment les intouchables. Il affirme qu'il est lui-même un intouchable et qu'il se considère comme tel.

L'opposition entre les deux hommes n'est pas seulement une affaire de personne ; elle est aussi une affaire d'idées. Dans les années 1920, Ambedkar croyait que l'intouchabilité serait réglée par la réforme, mais au début des années 1930, il déplore l'échec des *temple-entry movements*, et doute de la bonne volonté des hindous à lutter contre l'intouchabilité. C'est dans ce sens qu'il demande un électorat séparé, c'est-à-dire un système selon lequel les intouchables éliraient leurs propres représentants. Gandhi, au contraire, considère les intouchables

comme des hindous avant toute autre chose. Selon lui, l'intouchabilité n'a rien à voir avec l'hindouisme, ni même avec la caste. Elle est un chancre dont on peut se débarrasser [217]. En d'autres termes, Gandhi refuse de considérer les intouchables comme une minorité au sein de l'hindouisme.

**2. Grève de la faim**. —. Après son retour en Inde, Gandhi s'oppose au système d'électorat séparé pour les intouchables. Il ne s'oppose pas à ce que les musulmans conservent ce système, mais il ne veut pas l'admettre pour les intouchables car cela équivaudrait, selon lui, à diviser la nation hindoue. Ce distinguo est assez étrange car le problème musulman comprenait d'autres dangers que Gandhi semble ignorer, tout en cautionnant la théorie des deux nations chère à Jinnah et qui donnera les résultats que l'on sait.

Toujours est-il que les autorités britanniques refusent de faire marche arrière et considèrent que seuls les signataires intouchables de l'accord — parmi lesquels figure Ambedkar — peuvent le renégocier. C'est alors que Gandhi décide de mener une grève de la faim « à la mort » afin que les intouchables renoncent au système d'électorat séparé. On voit combien il considère la question comme vitale.

Ambedkar qui s'était montré inébranlable, est placé face à un dilemme cruel. La grève de la faim est un véritable chantage qui met la vie de Gandhi entre ses mains. Le monde entier est soudainement tourné vers lui, transformé par la manœuvre en « bandit de la pièce ». Tout le monde l'implore de sauver le *mahatma* et il est contraint d'accepter la négociation avec Gandhi.

Après neuf jours de jeûne, Gandhi accepte de s'alimenter et un pacte est signé le 24 septembre 1932. Des concessions importantes sont faites aux intouchables en matière électorale puisqu'un certain nombre de sièges (18 %) aux assemblées législatives leur sont réservés. Gandhi a engagé le Congrès sans avoir pris la peine de consulter ses dirigeants. Cependant, Ambedkar n'est guère plus satisfait et relatera dans un ouvrage amer, *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, cet épisode difficile de sa vie. Grâce à ses remarquables

[217] Sur cette question de l'intouchabilité, lire R. Deliège, *Les Intouchables en Inde : des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995, notamment pp. 275-81.

qualités, il demeura un leader respecté, mais il avait perdu le rôle de guide des intouchables.

Dès 1933, en effet, Gandhi intensifie sa lutte et entame une croisade contre l'intouchabilité. Il entend certes mettre fin à l'intouchabilité, mais il souhaite aussi mettre la main sur la lutte des intouchables et empêcher toute dérive séparatiste. Il s'agit pour lui de garder les intouchables dans le giron de l'hindouisme.

**3. Les Harijans**. —. Dans un style assez paternaliste, Gandhi appela les intouchables *Harijans* ou « Enfants de Dieu ». Il fonde une institution de lutte contre l'intouchabilité, la *Harijan Sevak Sangh* et un journal, *Harijans Today* qui sera, comme ses autres journaux, une espèce de tribune personnelle. Les organisations des intouchables seront tenues à l'écart de ces organes et on ne comptera aucun intouchable dans le conseil d'administration de la *Harijans Sevak Sangh*. Les critiques affirmeront qu'aucun intouchable n'émergera de l'action de Gandhi [218], mais on peut dire que, plus généralement, les institutions mises sur pied par Gandhi ne serviront guère à la promotion d'autres leaders que lui-même.

En 1933, Gandhi entreprit un tour de l'Inde de lutte contre l'intouchabilité. Grâce à son charisme et à son sens de la publicité, il s'impose comme le défenseur des intouchables et relègue toutes les autres organisations au second plan, pour ne pas dire dans l'ombre. Il visite des centaines de village et prêche partout en faveur de l'éradication de l'intouchabilité.

Son action ne sera pas vaine, tant s'en faut. Toutefois, on notera que les bénéfices obtenus en faveur des intouchables sont très limités. Jamais il ne se dota de moyen pour lutter pour une amélioration sensible de la condition des Harijans. Par contre, on peut dire que son action aura permis, en tout premier lieu, de garder les intouchables au sein de l'hindouisme. La proclamation du Maharaja de Travancore qui, en 1936, ouvrit tous les temples de son État aux intouchables, fut le premier pas d'un mouvement plus large. Il s'agissait certes d'une

[218] O. Mendelsohn & M. Vicziany, *The Untouchables : Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 107.

autorisation formelle, pas toujours respectée, mais symboliquement les intouchables étaient en quelque sorte reconnus en tant qu'hindous. L'action de Gandhi fut certes cruciale en ce sens. En second lieu, grâce au charisme de Gandhi, les intouchables rallièrent le parti du Congrès et devinrent un important soutien électoral de ce parti : de 1937 à 1946, la part des sièges intouchables remportés par le Congrès augmenta de façon radicale pour atteindre 123 des 151 sièges [219]. Le Congrès devenait ainsi le parti des intouchables. Troisièmement et corollairement, les intouchables avaient été détournés du parti communiste et des organisations politiques radicales. Enfin, les organisations intouchables, nous l'avons vu, étaient quasiment réduites à néant par l'action de Gandhi.

**4. Retournement de l'histoire**. —. Ambedkar se voyait donc relégué à un rôle mineur et il devint davantage un chef mahar qu'un leader de tous les intouchables. Sur le plan politique et social, Gandhi avait mis en exergue un processus d'intégration des intouchables, une approche consensuelle de la société qui a duré tant que le parti du Congrès était dominant en Inde.

Au cours des dernières années, le processus s'est interverti et on a assisté à un retour d'Ambedkar qui a été transformé en véritable héros pan-indien. Les organisations d'intouchables, qui ont fleuri un peu partout, se réclament souvent de sa pensée, mais elles ont toutes en commun de rejeter, voire de honnir, Gandhi et son approche paternaliste. La plupart de ces organisations refusent d'admettre leur appartenance à l'hindouisme.

Le rejet de Gandhi a dépassé les militants et les jeunes intouchables qui s'appellent aujourd'hui *dalit* (les exploités) refusent même le nom de Harijans, jugé offensant.

219 *Ibid.*, p. 108.

**Gandhi**

# CONCLUSION

Retour à la table des matières

La mort de Gandhi a permis à l'Inde moderne de le transformer en saint, en modèle emblématique, mais largement symbolique, de la nation. Le pays pouvait dès lors s'engager sur une voie qui n'avait rien de très gandhien. On fit mine d'encourager la production de *khadi*, mais d'une façon marginale, quasiment folklorique.

Il n'y finalement guère de différences entre l'Europe et l'Inde sur ce point. En effet, dans l'Europe de l'Entre-deux-guerres, la pensée de Gandhi est considérée avec sérieux par les militants socialistes et pacifistes. Après la guerre, il fut réduit à l'état de saint idéaliste et ne fut plus pris au sérieux dans les cercles politiques et intellectuels. Seules des personnalités marginales et utopistes se réclamèrent encore de lui. Le mouvement est certes moins radical en Inde où des tentatives de régénérescence de sa pensée fleuriront ça et là, mais sans jamais être prises au sérieux. Jamais l'Inde indépendante n'a fait mine de s'engager sur la voie tracée par Gandhi, que ce soit en matière politique, économique ou militaire.

Gandhi garde malgré tout un grand prestige en Inde où une bonne partie de la population continue de le considérer comme le père de la nation. Au cours des derniers mois, le gouvernement nationaliste hindou a même relancé l'idée d'une politique *swadeshi* pour atténuer les effets du processus de libéralisation qui risque d'être fatal à la production indigène. D'une façon générale, Gandhi demeure une image, un symbole et même un guide pour de nombreux Indiens. À l'instar de la manière dont lui-même considérait la *Bhagavad Gita*, son œuvre et sa vie sont aujourd'hui comprises comme une espèce d'allégorie que l'on

ne peut prendre au pied de la lettre, mais qui peut s’avérer féconde dans certaines circonstances.

**Gandhi**

# BIBLIOGRAPHIE

Retour à la table des matières

Bondurant, Joan, *Conquest of Violence : The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Brown, Judith, *Gandhi : Prisoner of Hope, New Haven*, Yale University Press, 1989.

Brown, Judith & Prozesky, Martin (sous la direction de), *Gandhi and South Africa*, Pietermaritzburg, University of Natal Press, 1996.

Chadha, Yogesh, *Rediscovering Gandhi*, London, Century, 1997.

Clément, Catherine, *Gandhi : athlète de la liberté*, Paris, Gallimard, 1989.

Dalton, Dennis, *Mahatma Gandhi : Nonviolent Power in Action*, New-York, Columbia University Press.

Deliège, Robert, *Le Système des castes*, Paris, PUF, 1993.

Deliège, Robert, *Les Intouchables : des castes d'exclus*, Paris, Imago, 1995.

Drevet, Camille, *La Pensée de Gandhi*, Paris, Bordas, 1954.

Drevet, Camille, *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Paris, Denoël, 1959.

Drevet, Camille, *Gandhi, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1967.

Easwaran, Eknath, *Gandhi : the Man*, Petaluma, Nilgiri Press, 1978.

Erikson, Erik, *La Vérité de Gândhî*, Paris, Flammarion, 1974.

Fischer Louis, *La Vie du Mahatma Gandhi*, Paris, Belfond,1983.

Fox, Richard, *Gandhian Utopia : Experiments with Culture*, Boston, Beacon Press, 1989.

Gandhi, M. K., *La Jeune Inde : 1919-1922*, Paris, Stock, 1948.

Gandhi, M. K., *Guide de la Santé*, Paris, Fournier-Valdès.

Gandhi, M. K., *Lettres à l'âshram*, Paris, Albin Michel, 1971.

Gandhi, M. K. *Ma non-violence*, Paris, Stock, 1973.

Gandhi, M. K., *Hindu Dharma*, Delhi Orient, 1978.

Gandhi, M. K., *An Autobiography : My Experiments with Truth*, Harmondsworth, Penguin, 1982 (1927).

Gandhi, M. K., *Résistance non-violente*, Genève, Buchet/Chastel, 1986.

Gandhi, M. K., *Tous les hommes sont frères*, Paris, Folio, 1995.

Gandhi, M. K., *Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1909).

Herbert, Jean, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Paris, Stock, 1969.

Lassier, Suzanne, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Le Seuil, 1988.

Mehta, Ved, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, New-Haven, Yale University Press, 1977.

Muller, Jean-Marie, *Gandhi : la sagesse de la non-violence*, Paris, Épi/Desclée de Brouwer, 1994.

Muller, Jean-Marie, *Gandhi l'insurgé : l'épopée de la marche du sel*, Paris, Albin Michel, 1997.

Nanda, B. R., *Gandhi : sa vie, ses idées, son action politique en Afrique du sud et en Inde*, Verviers, Marabout, 1968.

Nanda, B. R., *Gandhi and his Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1985.

Ohsawa Georges, *Un enfant éternel : Gandhi*, Paris, Guy Trédaniel.

Parel, Bhikhu, *Gandhi's Political Philosophy : A Critical Examination*, London, Macmillan.

Privat, Edmond, *Vie de Gandhi*, Paris, Denoël, 1957.

Ranade, R. D., *La spiritualité dans l'oeuvre de Gandhi*, Paris, Adyar, 1957.

Richards, Glyn, *The Philosophy of Gandhi*, London, Curzon Press,1982.

Rolland, Romain, *Mahatma Gandhi*, Paris, Stock, 1993 (1924).

Rothermund, Dietmar, *Mahatma Gandhi : an Essay in Political Biography*, Delhi, Manohar, 1991.

Shephard Mark, *Gandhi Today : the Story of Mahatma Gandhi's Successors*, Washington, Seven Locks Press, 1987.

Sofri, Gianni, *Gandhi et l'Inde*, Firenze, Casterman/Giunti, 1996.

Tendukar D. G., *Mahatma : Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, 8 vols., Delhi, Publications Division of the Governement of India, 1951.

Weber, T. A., *Gandhi*, London, Pilot Press, 1939.

# Table des matières

**Fin du texte**